







D

1  
H5

no. 297-

300



# Historische Studien

unter Mitwirkung der Herren Universitäts-Professoren: W. Andreas, O. Becker, G. Beckmann †, G. v. Below †, G. Beyerhaus, A. Brackmann, A. Cartellieri, F. Delitzsch †, W. Goetz, F. Hartung, A. Hasenclever, R. Holtzmann, P. Joachimsen †, H. Lietzmann, E. Marcks, F. Meinecke, G. Mentz, W. Mommsen, H. Oncken, F. Philippi, A. Wahl, A. Weber, G. Wolff, J. Ziekursch  
u. a. herausgegeben von Dr. Emil Ebering.

== Heft 297 ==

---

---

## **Staat und Kirche**

### **vom Untergang des alten bis zur Gründung des neuen Reiches (1806—1871)**

Von

**Helmut Tiedemann**

Dr. phil. habil.

---

---

**Verlag Dr. Emil Ebering**  
**Berlin 1936**

Nachdruck mit Genehmigung vom  
Matthiesen Verlag, Lübeck

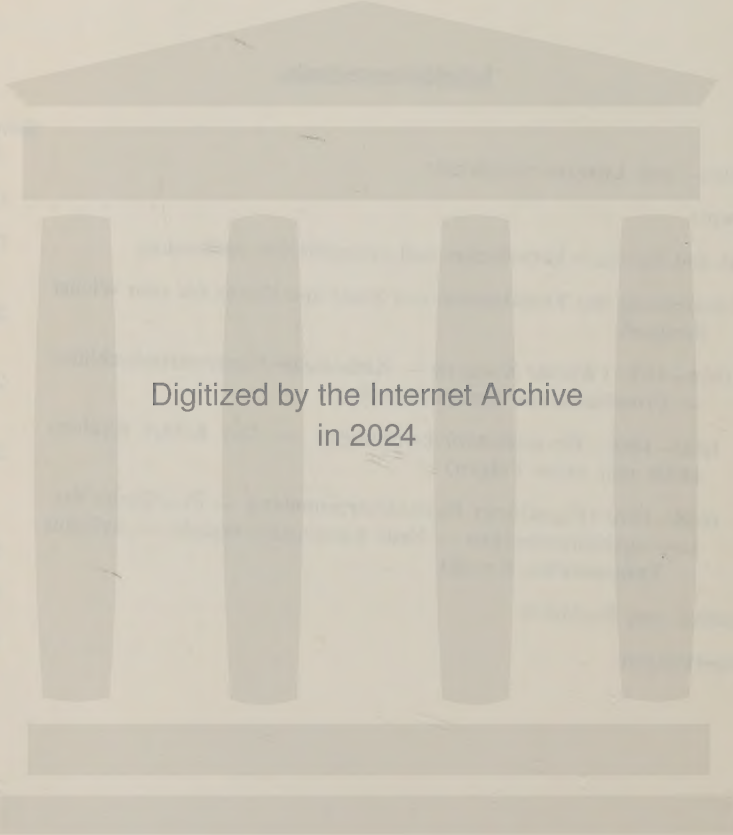
**KRAUS REPRINT LTD.**  
Vaduz  
1965

Reprinted from a copy in the collections of  
The New York Public Library

Printed in the United States of America

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Quellen- und Literaturverzeichnis . . . . .	5
Vorwort . . . . .	11
Staat und Kirche in katholischer und evangelischer Auffassung . .	15
I. Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche bis zum Wiener Kongreß . . . . .	20
II. 1814—1830 (Wiener Kongreß — Katholische Konkordatsabschlüsse — Protestantische Unionsversuche) . . . . .	23
III. 1830—1848 (Revolutionsrückwirkungen — Der Kölner Kirchenstreit und seine Folgen) . . . . .	33
IV. 1848—1870 (Frankfurter Nationalversammlung — Preußische Verfassungsbestimmungen — Neue Konkordatsversuche — Syllabus — Vatikanisches Konzil) . . . . .	38
Ausblick und Rückblick . . . . .	47
Anmerkungen . . . . .	49



Digitized by the Internet Archive  
in 2024



## Quellen- und Literaturverzeichnis.

- Akten des Wiener Kongresses in den Jahren 1814 und 1815. Hg. v. Joh. Ludw. Klüber. Erlangen 1815.
- Aktenstücke zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert. Hg. v. Prof. Dr. H. von Kremer-Auenrode. Leipzig 1873. 4 Teile.
- P. Althaus, Staatsgedanke und Reich Gottes. (Pädagogisches Magazin, Heft 913, Schriften zur politischen Bildung, IX. Reihe, Christentum, Heft 1. 3. Aufl.) Langensalza 1926.
- Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf Oesterreich (und Deutschland). Band 1 ff. Innsbruck 1857.
- H. Asmussen, Reichskirche? 2. Aufl. Hamburg (1933).
- J. B. Baltzer, Über die Entstehung der in neuerer Zeit im Protestantismus und im Katholizismus hervorgetretenen Gegensätze mit besonderer Rücksicht auf Hermes und seine bisherigen Gegner. Bonn 1833.
- Beiträge zur Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland oder über die neuesten kirchlichen Verhältnisse daselbst. Augsburg 1835.
- A. Beres, Der Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt. Eine historisch-dogmatische Untersuchung über die durch das Wesen des Staates bedingten Grenzen der kirchlichen Gewalt. 1. Buch: Die Grundlagen der Beschwerde wegen kirchlichen Amtsmißbrauchs im mittelalterlichen Deutschland. München 1907.
- K. Böckenhoff, Katholische Kirche und moderner Staat. Das Verhältnis ihrer gegenseitigen Rechtsansprüche. Köln 1911.
- Fr. Brandes, Geschichte der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg. Bd. 1: Die Geschichte der evangelischen Union in Preußen. Gotha 1872. 2 Teile.
- Mémoires du Cardinal Consalvi, secrétaire d'Etat du pape Pie VII. 2 Teile. Paris 1864.
- Darf die Religion Privatsache bleiben? Vier Vorträge, gehalten in Frankfurt a. M. von Veit, Foerster, Schuster und Bornemann. Frankfurt a. M. 1909.
- Fr. Delekat, Die Kirche Jesu Christi und der Staat. (Furche-Studien, 8. Veröffentlichung.) Berlin 1933.
- J. J. I. v. Döllingers Kleinere Schriften, hg. von F. H. Reusch. Stuttgart 1890.
- Franz Frh. Droste zu Vischering, Über Kirche und Staat. Münster 1838.
- Joh. Eger, Kirche und Volk. (Der Weg der Kirche, Heft 3.) Berlin und Leipzig 1933.
- Der nationalsozialistische Staat und die evangelische Kirche, Leipzig 1934.

- Der Erzbischof von Köln Klemens August Frh. v. Droste zu Vischering, seine Prinzipien und Opposition. Nach und mit authentischen Aktenstücken und schriftlichen Belegen dargestellt. Leipzig 1837.
- Der Erzbischof von Köln und die preußische Staatsregierung. Von einem Katholiken. Rudolstadt 1838.
- Die evangelischen Kirchen und der Staat. Leit-, Zeit- und Streitsätze von Schian, Foerster, Naumann usw. (Hefte zur Christlichen Welt, Heft 52, hg. v. Martin Rade.) Tübingen 1905.
- Fr. Fabri, Staat und Kirche. Betrachtungen zur Lage Deutschlands in der Gegenwart. Gotha 1872.
- Erich Foerster, Entwurf eines Gesetzes betreffend die Religionsfreiheit im Preußischen Staate. Tübingen 1911.
- Emil Friedberg, J. B. Baltzer. Ein Beitrag zur neuesten Geschichte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Preußen. Leipzig 1873.
- Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung. Tübingen 1872.
  - Die Grundlagen der preußischen Kirchenpolitik unter König Friedrich Wilhelm IV. Leipzig 1882.
  - Die preußischen Gesetzentwürfe über die Stellung der Kirche zum Staat. Offener Brief an Herrn Wilh. Em. Frh. v. Ketteler, Bischof von Mainz. Leipzig 1873.
- J. K. F. Friedrich, Der juristische Begriff der Trennung von Staat und Kirche. (Archiv für Rechtsphilosophie VII.) 1914.
- Die Gefangennehmung des Erzbischofs von Köln und ihre Motive, rechtlich erörtert von einem praktischen Juristen. Frankfurt a. M. 1837.
- F. H. Geffcken, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt. Berlin 1875.
- J. Görres, Athanasius. 3. Ausg. Regensburg 1838.
- Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung. Weißenburg a. S. 1842.
  - Deutschland und die Revolution. 2. Aufl. Teutschland 1819.
- J. B. Haring, Kirche und Staat. (Glaube und Wissen, Heft 12.) München 1907.
- Karl Hase, Die deutsche Kirche und der Staat. Leipzig 1839.
- J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart. Freiburg i. Br. 1872.
- F. v. d. Heydt, Kirche, Volk und Staat. (Volksschriften des Evangelischen Bundes, Heft 40.) Berlin 1934.
- P. Hinschius, Die Stellung der Deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des vatikanischen Konzils. Berlin 1871.
- E. Hirsch, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 1929.
- Graf von Hoensbroech, Moderner Staat und römische Kirche. Berlin 1906.
- L. Kaas, Die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche in Preußen in Vergangenheit und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Westens der Monarchie. 2 Bde. (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 84.—87. Heft.) Stuttgart 1915/1916.
- Kahldorf, Berlin und Rom. Unparteiische Betrachtungen über den Konflikt der preußischen Staatsregierung mit dem römischen Stuhl. Leipzig 1838.

- H. Kapfinger, Der Eoskreis 1828 bis 1832. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland. (Zeitung und Leben, Bd. II.) München 1928.
- H. Kars, Kanzler und Kirche. Bismarcks grundsätzliche Einstellung zu den Kirchen während des Kulturkampfes. Gießen 1934.
- Die katholische Kirche Preußens. Als Antwort auf die „Beiträge zur Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts.“ Von einem Katholiken. Rudolstadt 1837.
- Katholizismus, Protestantismus und eine deutsche Nationalkirche. Den Katholiken und Protestanten Deutschlands gewidmet von B. v. H. Leipzig 1861.
- Der Katholizismus und der moderne Staat. Berlin 1873.
- Briefe von und an Wilh. Em. Frh. v. Ketteler, hg. v. J. M. Raich. Mainz 1879.
- Wilh. Em. Frh. v. Ketteler, Bischof von Mainz, Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart. Mainz 1862.
- Joh. L. Klüber, Übersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Kongresses überhaupt und insonderheit über wichtige Angelegenheiten des deutschen Bundes. Frankfurt a. M. 1816.
- Der Kirchen- und Staatsfreund, an alle gute deutsche Christen: Glaubwürdige Nachrichten von den Frankfurter Beratungen mehrerer deutschen Bundesstaaten über die Angelegenheiten der deutschen katholischen Kirche, Jena 1819. Von K. R.
- W. Köhler, Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. Eine dogmenhistorische Studie zum Verständnis der modernen Theologie. Tübingen und Leipzig 1903.
- K. König, Staat und Kirche. Der deutsche Weg zur Zukunft. Eugen Diedrichs, Jena 1912.
- Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Macht in Sachen des Erzbischofs von Köln. Versuch einer Entscheidung aus dem Standpunkte des Kirchen- und Staatsrechtes, allen deutschen Rechtskollegien gewidmet von Professor Krug. Leipzig 1837.
- P. de Lagarde, Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion. Ein Versuch, Nicht-Theologen zu orientieren. Göttingen 1873.
- S. Leffler, Christus im Dritten Reich der Deutschen. Weimar 1935.
- L. Luzzatti, Freiheit des Gewissens und Wissens. Studien zur Trennung von Staat und Kirche. Einzig autorisierte Übersetzung von Dr. J. Blumstein. Leipzig 1911.
- Wilh. Maurenbrecher, Die preußische Kirchenpolitik und der Kölner Kirchenstreit. Stuttgart 1881.
- Staat und Kirche im protestantischen Deutschland. Leipzig 1886.
- O. Mejer, Die deutsche Kirchenfreiheit und die künftige katholische Partei. Mit Hinblick auf Belgien. Leipzig 1848.
- Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage. 3 Bde. Rostock 1871.
- Katholische Kirche und katholische Partei. Antwort an den Herrn Domdechanten Dr. Ritter in Breslau auf sein Sendschreiben... Leipzig 1848.
- Marco Minghetti, Staat und Kirche. Autorisierte Übers. aus dem Italienischen nach der 2. Aufl. Gotha 1881.



- Jul. Müller, Die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht. Berlin 1854.
- K. Neundörfer, Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche. (Arch. f. kathol. Kirchenrecht, 89. Bd., NF. 13. Bd., 1. Quartal-Heft.) Mainz 1909.
- H. Oltmann, Staat und Kirche. Neumünster 1933.
- G. H. Pertz, Das Leben des Ministers Frh. v. Stein. 4. Bd. 2. Aufl. Berlin 1851.
- P. A. Pfizer, Gedanken über Recht, Staat und Kirche. 2 Bde. Stuttgart 1842.
- (V. Radowitz), Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche. 4. Aufl. Stuttgart 1851.
- L. v. Ranke, Aus dem Briefwechsel Friedrich-Wilhelms IV. mit Bunsen. Leipzig 1873.
- Geheimrat Rehfuës, Die Wahrheit in der Hermes'schen Sache zwischen der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn und dem Herrn Erzbischof von Köln. Darmstadt 1837.
- A. und P. F. Reichensperger, Parlamentarische Reden der Gebrüder August und Peter Franz Reichensperger. Als Material zu einer Charakteristik der großdeutschen und katholischen Fraktion 1848—1857. Regensburg 1858.
- Peter Reichensperger, Erlebnisse eines alten Parlamentariers im Revolutionsjahre 1848. Berlin 1882.
- Kulturkampf oder Friede in Staat und Kirche. 4. Aufl. Berlin 1876.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Aufl. Tübingen 1929.
- A. L. Richter, Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem Staate und der katholischen Kirche in Preußen seit der Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848. (Ztschr. f. Kirchenrecht, hg. v. R. Dove I, S. 100 bis 122.) Berlin 1861.
- J. I. Ritter, Über die deutschen Kirchenfreiheit, Sendschreiben an den Herrn Prof. Dr. Otto Mejer... Breslau 1848.
- Die römische Kurie im Kampf um ihren Einfluß in Deutschland, veranlaßt durch die Opposition des Erzbischofs von Köln gegen Preußen unter Mitwissenschaft Roms und das Verdammungsbreve des Hermes'schen Lehrsystems. Vom Verfasser der Schrift: Der Erzbischof von Köln, seine Prinzipien und Opposition. Leipzig 1838.
- A. Rosenberg, An die Dunkelmänner unserer Zeit. Eine Antwort auf die Angriffe gegen den „Mythus des 20. Jahrhunderts“. München.
- Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1935.
- K. Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche. München 1908.
- C. v. Rotteck, Kirche; Kirchenrecht, allgemeines oder natürliches. (Das Staatslexikon, Enzyklopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände, hg. v. C. v. Rotteck und Carl Welcker, 8. Bd.) Altona 1847.
- E. Ruck, Die römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß. Basel 1917.
- J. B. Sägmüller, Der rechtliche Begriff der Trennung von Kirche und Staat. Rottenburg 1916.
- Fr. Schnabel, Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848. (Heidelberger Abhandl., 29. Heft.) Heidelberg 1910.

- H. Schrörs, Katholische Staatsauffassung. Kirche und Staat. Nach den prinzipiellen Grundlagen dargestellt. Freiburg i. Br. 1919.
- Die Kölner Wirren (1837). Studien zu ihrer Geschichte. Berlin, Bonn 1927.
- J. Fr. Ritter v. Schulte, Denkschrift über das Verhältnis des Staates zu den Sätzen der päpstlichen Konstitution vom 18. Juli 1870, gewidmet den Regierungen Deutschlands und Österreichs. Prag 1871.
- Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen nach ihren Lehren und Handlungen zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit. Prag 1871.
- R. Sohn, Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt. (Ztschr. f. Kirchenrecht, XI. Bd., S. 157—184.) Tübingen 1873.
- J. Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. 29 akademische Vorlesungen. Berlin 1863.
- Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt a. M., hg. v. Prof. Dr. Fr. Wigard. Frankfurt a. M. 1848.
- Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Deutschen Reichstages. I. Legislaturperiode. III. Session 1872. Berlin 1872.
- Luigi Sturzo, Kirche und Staat. Augsburg 1932.
- H. v. Sybel, Klerikale Politik im neunzehnten Jahrhundert. Bonn 1874.
- W. Thümmel, Volksreligion oder Weltreligion? Landeskirche oder Bekenntniskirche? Jena 1915.
- Die Tiare und die Krone oder der Kampf zwischen Rom und Berlin, mit allen Aktenstücken, welche sich auf die Kölner Sache beziehen, urkundlich, unparteiisch, umfassend dargestellt. Stuttgart 1838.
- E. Troeltsch, Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten. Tübingen 1907.
- Volk — Staat — Kirche. Ein Lehrgang der Theologischen Fakultät Gießen. Töpelmann Gießen 1933.
- H. Wasserschleben, Das landesherrliche Kirchenregiment. Berlin 1872.
- Th. Weber, Staat und Kirche nach der Zeichnung und Absicht des Ultramontanismus. Urkundlich dargestellt. Breslau 1873.
- I. H. v. Wessenberg, Die Eintracht zwischen Kirche und Staat, auf die genaue Beachtung des wahren Zweckes beider begründet. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verf., hg. von Jos. Beck. Aarau 1869.
- Die deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung. Im April 1815.
- O. Westphal, Theologie der deutschen Geschichte. Hamburg.
- Ein Wort über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, veranlaßt durch das neueste kirchliche Ereignis zu Köln. Keine Streitschrift. Von einem evangelischen Laien. Erfurt 1838.
- W. Zoellner, Die Kirche der Geschichte und die Kirche des Glaubens. Beiträge zum Neubau der Kirche. Furche-Verlag Berlin.
- L. Zscharnack, Trennung von Staat und Kirche. (Volksschriften zum Aufbau, Heft 1, Verl. d. Evangelischen Bundes.) 1919.





## Vorwort.

Die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche birgt ein uraltes, schwer lösbares geschichtliches Rätsel in sich, das sich in einer ständig neuen Form und Fassung darstellt. Die verschlungenen und sich stets neugestaltenden Wechselbeziehungen dieser beiden Machtgrößen vollständig aufzuzeigen, ist unmöglich, denn dies würde geradezu eine universale Kirchen- und Weltgeschichte voraussetzen. Eine solche „vollkommene“ Geschichte wird aber wohl für immer ungeschrieben bleiben. Die vorliegende kleine Schrift kann daher auch keineswegs den Anspruch erheben, für die ereignisreichen Jahrzehnte seit dem Untergang des alten Reiches bis zum Neubau des bismarckischen Reiches eine erschöpfende Darstellung dieses Verhältnisses von Staat und Kirche zu geben, sondern es sollen nur jene zeitlichen Schnittpunkte aus der allgemeinen Entwicklung als wesentlich herausgegriffen werden, in denen sich staatliche Macht- und Herrschaftsprinzipien mit denen der Kirche kreuzten.

Es war hierbei unumgänglich, rein tatsachenmäßig auf viele bekannte Ereignisse zurückzugreifen, denn „will der Historiker immer und überall neu sein, so wird er notwendig unwahr“.<sup>1</sup> Wohl sind in den letzten Jahren zahlreiche Schriften erschienen, in denen dasselbe Thema theologisch, politisch oder begrifflich behandelt ist, aber leider fehlen bisher noch immer verschiedene, auf wirklich gründlicher Kleinarbeit fußende historische Einzeluntersuchungen, und andererseits sind die meisten älteren Schriften größtenteils überholt. In den kirchengeschichtlichen Darstellungen vermißt man zumeist eine hinreichende Würdigung der staatlichen Machtentfaltung, ohne die die kirchliche Entwicklung gar nicht denkbar ist, und wiederum wird in profangeschichtlichen Werken die Kirche

und ihre Politik nicht immer genügend berücksichtigt. Das eine ist jedoch so notwendig wie das andere, und so möchte dieser mehr überblickartig gehaltene Abriß vor allem zu einer umfassenderen Bearbeitung dieses für den Kirchen- wie Profanhistoriker gleich fruchtbaren Arbeitsgebietes anregen. Eine Behandlung der nationalkirchlichen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts war im Rahmen dieses Themas natürlich nicht möglich.

Wie allen übrigen Lebensgebieten unseres Volkes sind auch der historischen Wissenschaft durch die alles erfassende Revolution des Nationalsozialismus völlig neue Fragestellungen erwachsen. Es hat nicht nur ein bloßer Generationswechsel stattgefunden, mit der jeweils immer gewisse alte Überzeugungen und Auffassungen durch neue abgelöst werden, sondern über die Geschlechter hinweg, die ja gar nicht einmal immer politische oder geistige Denkeinheiten voraussetzen, beginnt sich allmählich ein neuer Wissenschaftssinn durchzusetzen. Nach den großen Erschütterungen der letzten Jahre, unter denen ein starkes Volk der übrigen Welt erneut seinen Lebenswillen verkündete, strebt man nicht mehr nach der „wolkenhaften Warte einer vom Zeitlosen herkommenden Objektivität“,<sup>2</sup> verwechselt man nicht mehr das angeblich „Objektive“ mit dem Nicht-Aktuellen, sondern wendet man sich gerade in bewußtem Gegensatz zu der früher oft zu findenden „unpolitischen“ und staatsindifferenten Haltung den inhaltsschweren Macht- und Streitfragen der lebendigen Gegenwart zu,<sup>3</sup> um damit wieder an die große Periode der ihre eigne Zeit analysierenden sogenannten „politischen Historiker“ anzuknüpfen. Der Gefahr, einer solchen „Aktualisierung und Politisierung der Wissenschaft“<sup>4</sup> etwa durch mangelnde Gewissenhaftigkeit gegenüber den Tatsachen zum Opfer zu fallen, wird ein wissenschaftlich Wurzelloser vielleicht erliegen, jedoch nicht jener, der weiß, daß wissenschaftlich-historische Erkenntnis mit ihrer vorauszusetzenden Wahrheitsliebe nur denkbar ist in Verbindung mit einem gesunden Gefühl für das staatlich-politische Gemeinschaftsleben.

Mit diesem allgemein einleitenden Hinweis auf die sich neu offenbarenden Aufgaben einer nicht nur beschreibenden und erklärenden, sondern auch wertenden Geschichtswissenschaft<sup>5</sup> ist

zugleich im besonderen eine Begründung für das vorliegende Thema von „Staat und Kirche“ gegeben. Bei dieser Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche von kirchlichem und völkischem Gemeinschaftsleben mögen die zutiefst theologisch begründeten Fragen nach dem Verhältnis von Volksreligion und Weltreligion, nach den Beziehungen von Gott, Religion und Kirche einerseits und Rasse, Volk und Staat andererseits unerörtert bleiben. Ob dieser zuletzt angedeutete Dualismus von göttlichem und irdischem Reich wirklich zu einem Gegensatz führen muß oder nicht, ist nicht vom Historiker, sondern vom Theologen, Kirchenrechtler oder Philosophen zu beantworten. Wohl aber ist aus der deutschen Geschichte zu ersehen, daß ihr Ablauf sich epochenweise in dem ausschließlichen Kampf der beiden polaren Mächte von Sacerdotium und Imperium erschöpfte und daß andererseits die alten deutschen Einheitshoffnungen fast immer auf eine zugleich politische und kirchliche Einigung gerichtet waren.

Mai 1936.

Helmut Tiedemann.





## **Staat und Kirche**

### **in katholischer und protestantischer Auffassung.**

Durch Staat und Kirche sind für das Volk zwei verschiedene Gemeinschaftsformen, zwei verschiedene Lebensordnungen aufgerichtet, die ihre Machtvollkommenheit und ihren Anspruch beide vom Letzten, von Gott her ableiten.<sup>6</sup> Daher kann das im letzten irrational bedingte Verhältnis nicht etwa philosophisch oder juristisch aus den Begriffen von Staat und Kirche ergründet, sondern nur historisch-empirisch entwickelt werden.<sup>7</sup> Schon Wilhelm Maurenbrecher stellte es vor fünfzig Jahren in seinem Vortrag über „Staat und Kirche im protestantischen Deutschland“ als einen Grundfehler historischer und historisch-politischer Betrachtung hin, ganz abstrakt-begrifflich von dem Verhältnis von Staat und Kirche zu sprechen.<sup>8</sup> Um jedoch die beiden einander widerstreitenden Grundprinzipien kennen zu lernen, muß man zuvor jedes von ihnen beiden aus eigem Ursprung heraus zu deuten suchen. Die großen historischen Kämpfe dieser beiden Gewalten, die in einem stets wechselnden Kräfte- und Abhängigkeitsverhältnis zu einander gestanden haben, sind ja doch nicht etwa aus bloß äußerlichen, stofflichen Konfliktgründen hervorgerufen worden, sondern durch die Schärfe, mit der hier zwei völlig gegensätzliche Lebens- und Souveränitätsansprüche vertreten wurden. Diese eigenartige Antinomie wurde noch dadurch gesteigert, daß weltliche und geistliche Gewalt sich gegenseitig nicht ertragen, doch auch nicht entbehren konnten.<sup>9</sup> Obgleich es sich hier nicht um völkerrechtliche, sondern um staatsrechtliche, d. h. innergesetzlich zu regelnde Beziehungen handelt, werden diese beiden Lebensmächte infolge ihrer grundlegenden Wesensverschiedenheit wohl kaum jemals zum Verhältnis eines wirklichen Einklanges und Zusammenwirkens kommen.<sup>10</sup> Ebenso wenig möglich scheint die Durchführung einer restlosen Trennung von Staat und Kirche zu sein, wie verschiedene liberal-demokratisch regierte

Länder beweisen, in denen eine solche versucht worden ist.<sup>11</sup> Dabei möge daran erinnert sein, daß schon Bismarck es als einen der größten Fehler ansah, als Politiker Priester sein und als Priester Politik treiben zu wollen.

Selbstverständlich kann hier keine vollkommene, fertige Bestimmung des Begriffes Kirche vorausgeschickt werden, sondern dieser möge hier nur kurz in seiner katholischen und evangelischen Prägung angedeutet werden. Nach der katholisch-dogmatischen Auffassung des sogenannten „Mittelalters“ kam der *Una Sancta Ecclesia*, dem Weltimperium Christi die Bedeutung eines über allen Staaten stehenden, autokratischen Glaubensstaates als einer äußerlich und einheitlich gestalteten, sichtbaren Gemeinschaft zu.<sup>12</sup> Die staatliche Macht hatte der Erfüllung ihrer Aufgaben und Gesetze in nahezu theokratischer Form zu dienen; nationalpolitisch begründete Forderungen wurden dem ausschließlichen Zweck der *e i n e n* Universalkirche untergeordnet. In diesem Glauben, daß sowohl die weltliche wie geistliche Macht Instrument desselben alleinherrschenden christlich-universalen Gesellschaftskörpers, der *„res publica generis humani“*, zu sein hatte, ruhte das Prinzip der sogenannten Einheit von Staat und Kirche.<sup>13</sup> Ehe, Schule, Erziehung, Bildung unterlagen dem alleinigen Einfluß von Kirche und Klerikern; selbst die katholisch-kirchliche Geschichtswissenschaft mußte sich unter Ableugnung des Gedankens der Forschungsfreiheit in den Dienst dieser nüchternen Machtpolitik stellen, wie aus zahlreichen Beispielen nachzuweisen ist.<sup>14</sup> Durch dies planmäßig errungene Übergewicht über den Staat streifte die Kirche ihr ursprüngliches unpolitisches Wesen ab und errichtete mit ihrem hierarchischen Aufbau, ihrem kanonischen Recht und ihrem sich auf die Nachfolge Petri berufenden Oberhaupt ein neues mächtiges politisches System.

Indem die römische Kirche sich *„ex jure divino“* herleitete und damit zugleich den Fehlschluß einer Gleichsetzung von Reich Gottes und sichtbarer Kirche zog, befestigte sie ihre weltliche Machtstellung mit stets steigender Rücksichtslosigkeit und Überlegenheit.<sup>15</sup> Gegenüber der sich in neuerer Zeit in der europäischen Staatenwelt vollziehenden Entwicklung des völkischen und nationalstaatlichen Gedankens bestritt sie unter Berufung

auf ihr angeblich höheres Alter und ihr Prinzip der „Katholizität“ die absolute Berechtigung der Nationalität. Daß dieser die Freiheit der Gewissen tötende Klerikalismus seine höchste weltpolitische Zweckbestimmung darin erblickte, seinen kirchlichen Machtbau unter Ausnutzung aller erfindbaren Mittel auf die staatlichen Gewalten auszudehnen, wurde von diesen entweder nicht genügend erkannt oder nicht entschieden genug zurückgewiesen. In kirchlichen Erlassen, Bullen, Breven und Einzelschriften klingt dieser Gedanke der Unterordnung aller staatlichen Gewalten und Genossenschaften unter die kirchliche „societas perfecta“ immer wieder in stets neuem Gewand durch.<sup>16</sup> In dieser Hinsicht unterscheiden sich auch die beiden katholischen Hauptrichtungen, die ultramontane oder papale und die episkopale, nicht sehr wesentlich von einander. Die Vereinbarung von sogenannten Konkordaten konnte ebenfalls nichts an der Unversöhnlichkeit der beiden sich in Kirche und Staat gegenüberstehenden Geltungsprinzipien ändern, da die katholische Kirche für sich den Anspruch der „einen“, wahren, vollkommenen, übernatürlichen Kirche im Sinne der unsichtbaren vertrat, obgleich sie in Wirklichkeit selbstverständlich „als menschliche Organisation dem Irrtum und der Spaltung ausgesetzt“ war.<sup>17</sup> Die Kirche als historisch-empirische, sinneswahrnehmbare Erscheinung kann wohl in der eschatologisch unsichtbaren, pneumatischen Kirche wurzeln, sich auf Erden jedoch niemals mit dieser decken. Auch die Einführung des Begriffes von der „stets unfertigen Kirche“<sup>18</sup> kann nicht über die tatsächlich vorliegende Verschiedenheit von „sichtbarer“ und „unsichtbarer“ Kirche hinwegtäuschen.

Ein neuer Abschnitt für die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche begann mit der Reformation, die dem katholischen Glauben seine Alleinherrschaft nahm und damit zugleich der weitgehenden Abhängigkeit des Staates ein Ende setzte.<sup>19</sup> Auch der Protestantismus lehrte den Glauben an die wahrhaftige, unsichtbare Kirche, aber im Gegensatz zum katholischen Kirchendogma bestritt er, daß diese schon in der äußerlich sichtbar gewordenen kirchlichen Organisation Gestalt gewonnen habe und daß die kirchliche Hierarchie auf göttlicher Einsetzung beruhe. Für das reformatorisch-landeskirchliche

System, das auf der Oberhoheit des Staates und seines Landesherrn fußte, konnte es somit keine überstaatliche Zentralgewalt mehr geben. Die protestantische Kirche stellte sich äußerlich-organisatorisch in den einzelnen Landeskirchen dar ohne den Anspruch, juristisch oder dogmatisch eine Einheit zu bilden oder gar mit der nur glaubensmäßig faßbaren, unsichtbaren Kirche identisch zu sein. Durch diesen neuen evangelischen Kirchenbegriff, durch den der Kirche die Ausnahmestellung eines Sondergebildes innerhalb der Staaten genommen wurde, wurde die Möglichkeit für ein neues Einheitsprinzip von Staat und Kirche geboten, wobei sich allerdings gewisse unterschiedliche Auffassungen innerhalb der protestantischen Konfessionen selbst entwickelten.<sup>20</sup> Die lutherische Lehre ließ das *jus divinum* in gleicher Weise für Staat und Kirche gelten, erkannte vollkommen die sittliche, gottgegebene Berechtigung von Staat und Volkstum an und vertrat trotz einzelner freikirchlicher, synodaler, episkopaler oder sonstiger Bestrebungen im allgemeinen den Gedanken der Volkskirche: „Die Kirche ist um des Volkes willen da, die Kirche hat dem Volke zu dienen“.<sup>21</sup> Weil der Protestantismus somit keinen Macht- und Souveränitätskampf mit den staatlichen Gewalten zu fürchten brauchte und keinen kirchlichen Auftrag zur Weltherrschaft kannte, benötigte er weder einen besonderen Klerikerstand noch einen ausgeprägten gewissenlähmenden Dogmenzwang noch ein internationales, unabhängiges Oberhaupt wie die katholische Kirche.<sup>22</sup>

Selbstverständlich kann die Kirche für den Staat nur die Bedeutung einer sichtbaren, historischen, menschlicher Ordnung unterworfenen Religionsgesellschaft und nicht einer übernatürlichen Erscheinung besitzen.<sup>23</sup> Der moderne völkische Staat, dessen Zweck in der Erhaltung und Förderung „einer Gemeinschaft physisch und seelisch gleichartiger Lebewesen“ im besten rassistischen Sinne liegt, gibt dem Volkstum als lebendiger Machtorganismus Form und Halt.<sup>24</sup> Das Gesetz dieses Staates, durch dessen Kraft das Volk in das geschichtliche Leben tritt, begnügt sich nicht mehr mit einem nur äußerlichen „Untertanen“-Gehorsam, sondern es will den inneren, den ganzen Menschen, um so eine politische, kulturelle und religiöse Einheit zu schaffen. Während jedoch früher dem Staate die höchste ethische und



politische Souveränität zugesprochen wurde, ist heute das Volk die im letzten bestimmende Größe. Dadurch ist zugleich die neue Fragestellung von Volk und Kirche gegeben; da aber weiterhin nur durch den Staat die Regulierung der Machtverhältnisse im menschlichen Gemeinleben möglich ist, drückt sich auch heute noch der alte Gegensatz von weltlicher und geistlicher Gewalt vornehmlich in der Gegenüberstellung von Staat und Kirche aus.

Vor allem muß der Staat von der Kirche die Anerkennung von Volk und Nation als einer schöpfungsmäßig bedingten, gottgegebenen, grundlegenden Lebensordnung verlangen. Die staatliche Autonomie darf durch keine andere Macht, auch nicht durch die Kirche, irgendwie beeinträchtigt werden, wie es zur Zeit der kirchlichen Suprematie möglich war.<sup>25</sup> Sollten sich neue in diese Richtung weisende Ansprüche von seiten der Kirche zeigen, so hätte der Staat diesen auf das nachdrücklichste zu begegnen. Dabei ist es gleichgültig, ob diese entschiedene Haltung des Staates gegenüber der Kirche als Gebot einer „tatsächlichen Notwendigkeit“ oder als Ausfluß einer eschatologisch bestimmten Staatsmetaphysik gefordert wird.<sup>26</sup> Dies schließt wiederum nicht aus, daß der Staat der Religion „den Weg bereitet“, wie Lagarde es wollte,<sup>27</sup> ohne damit die religiösen Werte „zu bloßen Werkzeugen einer staatlichen Machtordnung“ zu machen.<sup>28</sup> Durch das Mittel der Gesetzgebung muß es dem Staate möglich sein, in einem Streitfall seine Beziehungen zur Kirche im einzelnen selbst zu bestimmen. Der Politik bleibt es überlassen, wie dies erfolgt, etwa in der Form des einstigen „Recursus ab abusu“, wonach in einigen Ländern bei Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt eine öffentliche Beschwerde möglich war, oder mittels des sogenannten „Jurisdiktionsystems“, wonach die Kirche der staatlichen Jurisdiktion unterliegt, oder des regalistischen Prinzips, wonach die Oberhoheit des Staates über die Kirche als ein Regal, ein Hoheitsrecht angesehen wird.<sup>29</sup>

Aus dieser kurzen Erörterung ergibt sich, daß der Staatsbegriff ebensowenig wie der der Kirche durch die Wissenschaft „erzeugt“ werden kann, sondern im geschichtlichen Leben selbst gefunden werden muß.<sup>30</sup>



## **I. Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche bis zum Wiener Kongreß.**

Die Reformation, durch die die bisherige kirchlich-politische Universalgemeinschaft Mittel- und Westeuropas in mehrere selbständige kirchlich-politische Einheiten katholischer oder protestantischer Prägung aufgelöst und durch die ein gewisses neues Staatskirchentum geschaffen worden war, bewirkte eine grundlegende Neuordnung des religiösen und staatlichen Lebens Europas.<sup>31</sup> Durch den Westfälischen Frieden, der die unglücklichen Religionskriege beendete, wurde der katholischen und protestantischen Kirche wie jeder anderen Religionsgesellschaft ihre Selbstverwaltung eingeräumt. Die evangelische Kirche erreichte also durch diesen Friedensvertrag ihre endgültige Anerkennung als berechtigte Religionsform; zugleich verlor sie dadurch aber erheblich von ihrem früheren reformatorischen Schwung. Daß die katholische Kirche mit diesen weitgehenden staatlichen Garantien gegenüber den verschiedenen Kirchen und Religionsgenossenschaften unzufrieden war, konnte nicht überraschen; jedoch verhallte ihr feierlicher Protest unbeachtet.<sup>32</sup>

Seit dem 18. Jahrhundert setzte eine starke Zerfaserung und Zersplitterung der bis dahin noch in einer gewissen Geschlossenheit vor sich gehenden Entwicklung ein; das kirchliche Leben bot ebenso wie das kulturelle Leben ein ungeheuer reichhaltiges und vielfaltiges Bild der verschiedensten Richtungen und Strömungen. Ein besonders erbitterter Gegner erwuchs dem Kirchen- und Christentum im Rationalismus, der seine stärkste Verfechterin in der französischen Philosophie fand. Auch der Gallikanismus, der Josephinismus und der sogenannte Febronianismus, der durch die von dem katholischen Weihbischof v. Hontheim, genannt Febronius, verfaßte Schrift "De statu

ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis“ 1763 begründet worden war, wurden dem Katholizismus nicht wenig gefährlich. Am stärksten wurde das katholische Kirchenwesen jedoch durch die Französische Revolution und ihre sich in ganz Europa zeigenden Folgewirkungen erschüttert. So entwickelte sich gegenüber dem bisher herrschenden alles bindenden Kirchendogma allmählich der Grundsatz der Toleranz, der Glaubens- und Gewissensfreiheit.<sup>33</sup> Seine philosophische Begründung fand der Gedanke der staatlichen Emanzipation gegenüber der Kirche in der Folgezeit vor allem in der geschichtsspekulativen Lehre Hegels, nach der der Staat seine göttliche Aufgabe und Erfüllung in sich selbst zu finden hat.

Im Jahre 1801 mußte Papst Pius VII. mit dem napoleonischen Frankreich das bekannte Konkordat abschließen, durch das die katholische Kirche in Frankreich zwar wiederhergestellt, zugleich aber zur Aufgabe vieler bisher besessener Rechte gezwungen wurde; aus diesem Grunde erkannte der Papst ja auch die sogenannten „Organischen Artikel“ nicht an.<sup>34</sup> Durch den Reichsdeputationshauptschluß des Jahres 1803 stürzte das alte Gebäude der römisch-katholischen Reichskirche in Deutschland zusammen. Nach einer alten Schätzung verlor die katholische Kirche durch diese Säkularisation ihres Kirchengutes fast 2000 Quadratmeilen an Grundbesitz und über 3 Millionen Einwohner. Mit der im Jahre 1806 erfolgenden Auflösung des alten deutschen Reiches wurde der römisch-katholischen Kirche die Möglichkeit genommen, ihre zerschlagenen Grundordnungen und die weltliche Machtstellung der geistlichen Fürstentümer in der alten Form wieder aufzurichten.<sup>35</sup> Einige Jahre später wurde Papst Pius sogar von Napoleon in Haft genommen. Durch den Zusammenbruch des alten Reiches war auch das seit längerem erwogene Reichskonkordat unmöglich geworden. Da Kaiser Franz infolge seiner Entsagung der deutschen Kaiserwürde nunmehr keine Rechtbefugnisse besaß, für das Reich mit Rom ein Konkordat abzuschließen, fühlte sich der päpstliche Hof, der einem solchen abgeneigt gewesen war, außerordentlich erleichtert. Die Reichsstände, insbesondere Bayern, das dem Reichskonkordat ebenfalls widerstrebt hatte, bemühten sich jetzt um den Abschluß von Landeskonzordaten mit der katholischen

Kirche. Dahinzielende Unterhandlungen Württembergs und Bayerns mit Rom waren schon nahezu abschlußreif, als sie auf Befehl Napoleons abgebrochen werden mußten.<sup>36</sup>

Unabhängig von diesen äußeren Niederlagen der Kirche trat für diese jedoch wieder ein sehr günstiger Rückschlag durch die große geistige Bewegung der Romantik ein, die im Gegensatz zu den Vernunft- und Aufklärungsideen des 18. Jahrhunderts außerordentlich erstarkend auf die religiöse und kirchliche Vorstellungswelt einwirkte. Vor allem verstand die katholische Kirche, die der romantischen Schule entsprungene Literatur, die gar nicht einmal ausgesprochen katholisierend war, auf das vorteilhafteste für sich und ihre hierarchischen Machtgelüste fruchtbar zu machen. Weitere leidenschaftliche Vertreter fanden die päpstlichen Souveränitätsprinzipien zu Beginn des 19. Jahrhunderts in den Begründern des französischen Ultramontanismus De Maistre, De Bonald und De Lamennais, durch deren polemische Schriften eine friedliche Neugestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche wiederum in Frage gestellt wurde.<sup>37</sup> Daß noch derselbe Geist und dieselbe Theologie wie früher bei der Kurie herrschten, zeigte am deutlichsten die Wiedenzulassung des seit etwa 40 Jahren verbotenen Jesuitenordens, die eine der ersten Regierungshandlungen des 1814 aus seiner Gefangenschaft zurückkehrenden Papstes darstellte.<sup>38</sup> Zahlreiche Erfolge wie die fast völlige Wiederherstellung des Kirchenstaates ließen nunmehr auch nach außen hin einen geradezu überraschenden Wiederaufschwung der römisch-katholischen Kirche erkennen, die sich seit dem Wiener Kongreß immer stärker entfaltete und nach einem halben Jahrhundert mit der Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas auf dem Vatikanischen Konzil einen ihrer größten Triumphe erringen konnte. Ihre seit über einem Jahrtausend bewiesene, zügellose, unkirchliche Machtpolitik setzte die katholische Kirche auch im 19. Jahrhundert in ihrem Kampf mit den staatlichen Gewalten ungebrochen fort.

## **II. 1814 - 1830 (Wiener Kongreß - Katholische Konkordatsabschlüsse - Protestantische Unionsversuche).**

Auf dem Wiener Kongreß, durch den eine Neuregelung der durch Napoleon zerrütteten staatspolitischen Verhältnisse Europas erfolgen sollte, suchte die römisch-katholische Kirche durch ihren gewandten und klugen Kardinal Consalvi auch den Grund für eine kirchliche Restauration zu legen. Solche Bemühungen der Kirche konnten nicht ergebnislos bleiben, da alle europäischen Regierungen „revolutionsscheu“ geworden waren, und so gewann die römische Kurie ja auch durch die Nachgiebigkeit der Länder ihren Kirchenstaat zurück. Überdies forderte Consalvi auf dem Kongreß die Lösung der „Deutschen Kirchenfrage“, unter der ausschließlich die Wiederherstellung der katholischen Kirche und Wiedereinrichtung der geistlichen Fürstentümer verstanden wurde. In diesen Restaurationsbestrebungen wurde der Kardinalstaatssekretär durch drei „für die katholische Kirche Deutschlands“ gemeinschaftlich handelnde sogenannte Oratoren, Domdechant Frh. von Wambold, Präbendar Helfferich von der Domkirche zu Speyer und Oberhofgerichtsprokurator Schies aus Mannheim, unterstützt, die zwar keine Mandatsträger waren, aber dem besonderen Schutz Consalvis unterstanden.<sup>39</sup>

Im Gegensatz zu diesen ausgesprochen papalistischen Kongreßvertretern setzte sich eine andere katholische Richtung unter der geistigen Führung des Konstanzer Bistumsverwesers Frh. von Wessenberg, der von dem kirchlichen Fürstprimas der napoleonischen Zeit, von Dalberg, nach Wien gesandt worden war, für die Errichtung einer deutschen Nationalkirche ein. Unabhängig

von Consalvi überreichte Wessenberg Ende November des Jahres 1814 eine Denkschrift, in der er als wesentlichste katholische Forderungen „der ganzen teutschen Nation“ beantragte, der Kirche „ihr Eigentum, ihre Verfassung, ursprünglichen Rechte und Freiheit“ wiederzugeben.<sup>40</sup> Diese Bestimmungen sollten in die Verfassungsurkunde des Deutschen Bundes aufgenommen werden, in dessen Bereich „alle Bistümer zusammen ein Ganzes als teutsche Kirche unter einem Primas bilden“ müßten. Eine solche Zusammenfassung des gesamten deutschen Katholizismus zu einer gemeinsamen Nationalkirche unter einem deutschen Oberhaupt mit nur lockerer Bindung an die Kurie, die Wessenberg im April des Jahres 1815 in einer Schrift über „Die deutsche Kirche“ noch einmal wieder vorschlug, hätte in Zukunft vielleicht Staat und Kirche zusammenführen können. Sowohl die Person Wessenbergs selbst, den Dalberg gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes zum Wiener Kongreß geschickt hatte, wie vor allem die durch ihn für das katholische Deutschland vertretenen nationalkirchlichen Gedanken mußten zu einem scharfen Konflikt mit Consalvi und seinem päpstlichen Herrn führen.<sup>41</sup> Jedoch scheiterten die weitgehenden Pläne beider katholisch-kirchlichen Richtungen, der römisch-päpstlichen wie der national-kirchlichen. Diesen Mißerfolg hatte die Kirche sich selbst zuzuschreiben, da sie sich einerseits wieder einmal zu den anmaßendsten Forderungen in der Verfolgung weltlicher Ziele erkühnt und andererseits durch ihre unnachgiebige Haltung gegenüber der nationalkirchlichen Partei einen sehr scharfen, nutzlosen Gegensatz zu dieser hervorgerufen hatte.

Kardinal Consalvi legte zwar in einer feierlichen „Protestatio nomine Sanctitatis Suae Papae Pii VII. et Sanctae Sedis apostolicae“ dagegen Verwahrung ein, daß die geistlichen Fürstentümer nicht wiederhergestellt, die Säkularisationen aufrechterhalten und das heilige römische Reich nicht wiederaufgerichtet worden seien, aber dieser gegen die Wiener Kongreßbeschlüsse erlassene päpstliche Protest blieb ebenso wirkungslos wie der einst gegen den Westfälischen Frieden erfolgte.<sup>42</sup> Dies war dadurch begründet, daß die leitenden Staatsmänner, die sich in Wien zum diplomatischen Wettstreit eingefunden hatten, gro-



benteils kirchlich uninteressiert waren oder sich vornehmlich durch politische Erwägungen bestimmen ließen. Zudem war Zar Alexander von Rußland den Ansprüchen der römisch-katholischen Kirche aus einem mehr persönlichen Grunde abgeneigt, da er in ihr eine Gegnerin seiner schwärmerischen politisch-religiösen Gedanken erblicken mußte, denen er durch die Akte der Heiligen Allianz eine festere, theokratisch bedingte Form geben wollte.<sup>43</sup> Männer wie Stein waren wiederum aus grundsätzlichen Überlegungen gegen eine neue Erstarkung der katholischen Kirche, deren Oberhaupt er einmal sehr scharf als den blutigen „Verfolger des heiligen Mannes“ kennzeichnete.<sup>44</sup>

So begründete die deutsche Bundesakte, von der Rom die *Restitutio ecclesiae* in den *status quo ante bellum* erwartet hatte, lediglich die Gleichstellung der christlichen Religionsparteien, ohne das betreffs der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands gestellte Ansinnen der Kurie irgendwie zu berücksichtigen. Auf dem Wiener Kongreß hatte sich somit der römisch-kirchliche Machtgrundsatz dem modernen staatsrechtlichen Prinzip, zu dem jener noch immer in unversöhnlichem Gegensatz stand, unterordnen müssen.<sup>45</sup> Da andererseits von den Regierungen aus partikularistischen Gründen die Errichtung einer deutschen Nationalkirche als eine mit der Souveränität der Einzelländer unverträgliche Gesamtregelung abgelehnt worden war, blieb nur die Möglichkeit von *e i n z e l* staatlichen Unterhandlungen mit Rom übrig.<sup>46</sup>

In dem nun folgenden sogenannten „Zeitalter der Restauration“, in dem der große Schwung der Freiheitskriege durch einen lähmenden, engherzigen Zwang der freiheitlichen politischen Anschauungen abgelöst wurde, begann die katholische Kirche den planmäßigen Wiederaufbau ihrer einstigen Machtstellung. Nachdem sie schon seit dem Jahre 1814 verschiedene *i n n e r k i r c h l i c h e* Machtorgane wie das Inquisitionstribunal, das Index- und Propagandaamt und den Jesuitenorden wieder eingeführt hatte, suchte sie ihre Herrschaft nun auch nach *a u ß e n* hin durch den Abschluß vorteilhafter Konkordate oder konkordatsähnlicher Vereinbarungen erneut zu begründen.<sup>47</sup> Selbstverständlich konnte das Konkordatswesen keine endgültig befriedigende Lösung herbeiführen, da der Papst sich als über-

nationales Oberhaupt eines souveränen Staates berechtigt glaubte, von diesen mit den Staatsregierungen getroffenen Abmachungen, in denen zumeist lediglich „Waffenstillstands-schlüsse“ gesehen wurden, jederzeit zurücktreten und den staatlichen Gewalten offen entgegentreten zu können.<sup>48</sup> Die Unverträglichkeit dieser beiden sich gegenüberstehenden Prinzipien wurde in evangelischen Staaten noch vielfach dadurch erhöht, daß die katholische Kirche den protestantischen Regierungen vorwarf, von diesen prinzipiell benachteiligt zu werden, wodurch sich einige Staaten tatsächlich zur Aufgabe gewisser unbestreitbarer Rechte zugunsten der Kirche veranlaßt fühlten; so ist die Zeit der Konkordatsabschlüsse seit 1815 einmal geradezu als die „schlagende Instruktion dieser gänzlich in der zwischen Staat und Kirche bestehenden wilden Ehe begründeten Schwäche“ bezeichnet worden.<sup>49</sup>

Zuerst, im Jahre 1817, vereinbarte der bayrische Staat, in dem nach dem Zusammenbruch des alten deutschen Reiches der Territorialismus vor allem erstarkt und die Forderung nach einem Sonderabkommen mit der Kurie besonders eifrig vertreten worden war, ein Konkordat mit Rom, durch das acht rein bayrische Bistümer eingerichtet wurden. Dies enthielt den ersten großen Sieg der katholischen Kirche gegenüber den deutschen Staatsgewalten nach der Wiener Neuordnung, denn damit wurden der römisch-apostolischen Religion unter Preisgabe wichtiger Autonomierechte des Staates für das ganze Königreich Bayern und alle dazugehörigen Gebiete jene „Rechte“ und „Prärogativen“ zugesprochen, „welche sie nach göttlicher Anordnung und den kanonischen Satzungen zu genießen hat“.<sup>50</sup> Insbesondere erhielt das bayrische Konkordat durch die Artikel 1, 12, 16, 17 und 18, durch die die staatliche Obrigkeit der kirchlichen gewissermaßen untergeordnet und den Bischöfen in *causis ecclesiasticis* Gerichtsbarkeit eingeräumt wurde, eine sehr ernstzunehmende „staatsgefährliche“ Note.<sup>51</sup> Wenn auch diese staatlich-kirchliche Übereinkunft von der Bevölkerung recht kühl aufgenommen und im folgenden Jahre von staatlicher Seite sogar ein besonderes Edikt über die Rechtsverhältnisse der Religionsgesellschaften erlassen wurde, das ebenso wie die Verfassung im Gegensatz zum Konkordat allen Untertanen die Ge-

wissensfreiheit garantierte, wurde Bayern doch immer mehr zu dem Land, das den gegen Preußen gerichteten ultramontanen Bestrebungen die größte Entfaltungsmöglichkeit bot.<sup>52</sup> Ihren Höhepunkt erreichten diese wohl in dem bei katholischen Kulturhandlungen anzuwendenden sogenannten Kniebeugungsbefehl, der sich auf alle Soldaten ohne Unterschied ihres Bekenntnisses erstreckte und der erst sehr viel später aufgehoben wurde.

Da durch die Wiener Kongreßbeschlüsse die ehemaligen Erzbistümer Köln und Trier dem preußischen Staate zugefallen waren und damit die Zahl der Katholiken in Preußen sehr stark erhöht worden war, erwiesen sich auch für dies protestantische Land kirchenpolitische Abmachungen mit Rom als notwendig. Allerdings führten diese ebenso wie die anderer deutscher Einzelstaaten nicht zum Abschluß eines Konkordates, sondern zum Erlaß einer Zirkumskriptionsbulle.<sup>53</sup> Durch das preußische Landrecht war die Glaubens- und Gewissensfreiheit bisher ausdrücklich gewährleistet gewesen; hieran wurde auch durch die 1821 vom Preußischen Staate sanktionierte Papstbulle *De salute animarum*, die unter der selbstverständlichen Einhaltung aller staatlichen Hoheitsrechte das Verhältnis zur Kirche und die Einteilung der Bistümer regeln sollte und die auch zugleich Gültigkeit für verschiedene kleinere Staaten erlangte, nichts geändert.<sup>54</sup>

Obleich Rom in der Zirkumskriptionsbulle die in Preußen bestehenden kirchlichen Rechtsverhältnisse nicht ausdrücklich anerkannte, entwickelte sich mit ihr doch für die nächsten Jahre ein gewisser Friedenszustand zwischen Kirche und Staat, da sich die preußische Regierung andererseits keine zu weitgehenden Zugeständnisse abgewinnen ließ und zunächst noch streng auf die Wahrung der Staatshoheit in kirchlichen Angelegenheiten achtete. Der klerikale Vorwurf, daß die katholische Kirche in Preußen dadurch „wahrhaft in Fesseln geschlagen“ worden sei, wie ihn die einseitig ultramontanen, pamphlethaften „Beiträge zur Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts“ zuerst gegen Preußen richteten, entbehrt jeder Berechtigung.<sup>55</sup> Gewiß traf der preußische Staat Zensur- und Sicherheitsmaßnahmen, indem er sich gegenüber „allen päpstlichen Bullen, Breven und Verordnungen“ sein Placet vorbehielt, aber doch in einem nur unzureichenden Maße. Die geringe Anzahl von Katholiken inner-

halb der preußischen Armee war ebenfalls nicht auf eine katholikenfeindliche Kirchenpolitik des preußischen Staates zurückzuführen, sondern war eben dadurch bedingt, daß der Soldaten- und Offiziersberuf vor allem eine einschränkungslose Bejahung des preußischen Staates, ohne Rücksicht auf irgendwelche hierarchischen Bedenken, voraussetzte.

Das durch die Zirkumskriptionsbulle begründete „leidliche Einvernehmen“ zwischen Kurie und preußischer Regierung suchte diese sogar aufrechtzuerhalten, als die katholische Kirche ihren durch die allgemeinen Verhältnisse gewachsenen Einfluß erneut auszuüben versuchte und sich unter Verschärfung der Grundsätze und Überschreitung der kirchlichen Amtsgewalt zu neuen Angriffen rüstete. So wurde im Jahre 1826 anläßlich der liturgischen Wirren in Schlesien staatlicherseits in einer geradezu ängstlichen Weise alles vermieden, was irgendeinen Zusammenstoß mit dem Papst hätte herbeiführen können. Einige schlesische Pfarrer hatten gewagt, sich für eine Reform des Kultus und für Abschaffung der lateinischen Sprache im katholischen Gottesdienst, die doch nur von sehr wenigen Katholiken verstanden wurde, einzusetzen. Als nun der Fürstbischof von Breslau, Dr. Emanuel von Schimonsky, gegen diese Neuerungsbestrebungen auf das schärfste einschritt und gegen die verantwortlichen Geistlichen ein Strafverfahren einleitete, fand er dabei die Unterstützung der staatlichen Behörden, obgleich zwar der Oberpräsident Merckel sehr entschieden von der Verfolgung der „angeblichen Neuerer“ abriet.<sup>56</sup>

Wie Preußen und alle anderen protestantischen Landesfürsten hatten auch die Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz, zu denen die seit 1822 durch Staatsvertrag verbündeten Länder Baden, Württemberg, beide Hessen, Nassau und Frankfurt gehörten, infolge der Umgestaltung der deutschen Staatsverhältnisse zahlreiche katholische Untertanen hinzubekommen. Infolgedessen machte sich auch für sie eine Abmachung mit Rom notwendig, die die Organisation der Bistümer regelte. Diese erfolgte für die Oberrheinische Kirchenprovinz durch die im Jahre 1821 erlassene Zirkumskriptionsbulle *Provida solersque*, die allerdings vieljährige diplomatische Zwistigkeiten mit der Kurie bewirkte und 1827 zu einer neuen Bulle *Ad dominici*



gregis custodium führte. Doch konnte auch diese keinen dauerhaften, ehrlichen Frieden zwischen den modernen staatsrechtlichen und den hierarchisch-kirchenrechtlichen Ansprüchen herstellen.<sup>57</sup>

Zu großen Unzuträglichkeiten kam es vor allem zwischen der Kurie und dem badischen Staat, der schon 1817 in einen heftigen Streit mit der katholischen Kirche geraten war, da diese dem nach Dalbergs Tode zum Konstanzer Kapitularvikar gewählten Wessenberg ihre Anerkennung versagt hatte. Auch Württemberg sah sich 1830 trotz der beiden 1821 und 1827 erlassenen Bullen genötigt, für die Oberrheinische Kirchenprovinz eine königliche Verordnung zu erlassen, die für den Staat die „unveräußerlichen Majestätsrechte des Schutzes und der Oberaufsicht über die Kirche“ festlegte und auf die Notwendigkeit der landesherrlichen Genehmigung für alle römischen Bullen, Breven und sonstigen Erlasse hinwies.<sup>58</sup> Es war nicht weiter verwunderlich, daß kurz darauf ein Breve der römischen Kurie an die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinzen erfolgte, das den Bischöfen unter Berufung auf die „Vorschriften der geltenden Kanones“ und die „Satzungen der gegenwärtigen Kirchendisziplin“ für ihre katholischen Kirchengebiete die volle Freiheit betreffs des Verkehrs mit dem höchsten Oberhaupt der Kirche zusicherte.<sup>59</sup> In einer solchen Nichtbeachtung einer landesherrlichen Verordnung konnte der Staat nur eine offene Kampfansage und Brüskierung seitens der Kirche sehen. Ebenso wurden gegen die landesherrlichen Verordnungen von Baden und gegen die Bestimmungen, die in der Verfassungs-urkunde des Kurfürstentums Hessen vom Januar 1831 über die katholische Kirche enthalten waren, Proteste von katholischer Seite eingelegt.<sup>60</sup> Die ihr eigene Unnachgiebigkeit offenbarte die katholische Kirche auch 1830 hinsichtlich der von Hessen und Nassau beabsichtigen Gründung einer katholischen Fakultät an der Landesuniversität Marburg. Dieser Plan scheiterte, da Bischof und Domkapitel der Eingliederung des bischöflichen Seminars von Fulda in die Marburger Fakultät widersprachen und schließlich sogar den Besuch einer Universität als einer für den katholischen Theologen schädlichen Erziehungs- und Bildungsanstalt unterbanden.<sup>61</sup>



In Anlehnung an die Zikumskriptionsbullen von Preußen und der Oberrheinischen Kirchenprovinz sollte auch für Hannover zur Regelung der katholisch-kirchlichen Verhältnisse eine Bulle erlassen werden, die zwar erst im Jahre 1824 nach langjährigen Unterhandlungsschwierigkeiten mit der Kurie ausgefertigt und veröffentlicht wurde.<sup>62</sup> Auch hier zeigte sich schon sehr bald die Unversöhnlichkeit von Staatspflicht und für göttlich gehaltenem Kirchenrecht, und so wurde 1833 im Staatsgrundgesetz für das Königreich Hannover ausdrücklich hervorgehoben, daß das „in der Kirchenhoheit begriffene Schutz- und Aufsichtsrecht“ für beide Kirchen allein dem König gebühre; selbstverständlich wurde auch dies Staatsgesetz in einem päpstlichen Breve wegen der in ihm ruhenden „Gefahr“ für die Kirche abgelehnt und die Geistlichkeit ermahnt, in der Verteidigung der kirchlichen Rechte gegenüber dem Staate fortzufahren.<sup>63</sup>

Die bald nach dem Wiener Kongreß einsetzenden langwierigen Konkordatsverhandlungen ließen erkennen, daß die Kirche auch jetzt in ihrer alten starrsinnigen Haltung verharnte und daß in dieser Zeit kaum ein Staatsgesetz bezüglich der Kirchenangelegenheiten erlassen wurde, das nicht Widerspruch, Bedenken, Vorstellungen, Proteste oder Verwahrungen seitens der Kirche hervorgerufen hätte. So war es Papst Pius in gemeinsamer Arbeit mit seinem Kardinal Consalvi gelungen, den äußeren Bestand der katholischen Kirche gegenüber den politischen Gewalten von neuem zu sichern, und die 1824 erfolgende Wahl des eifrigen und hitzigen Kardinals della Genga zum Papst als Leo XII. deutete darauf hin, daß die Förderung der kirchlichen Macht nach außen künftig mit noch rücksichtsloseren Mitteln vorangetrieben werden sollte.<sup>64</sup> Die Überspannung der kirchlichen Ansprüche und die klerikalen Übergriffe nahmen ständig zu, vor allem in den romanisch-katholischen Staaten, mit denen Rom auch nahezu ausnahmslos Konkordate vereinbart hatte. Am stärksten hatte wohl Spanien unter dem drückenden Zwang des klerikalen Systems, dessen unbedingte Herrschaft hier schon seit mehreren Jahrhunderten bestand, zu leiden, so daß es sehr naheliegend war, wenn sich gerade von Spanien aus die ersten gewaltsamen revolutionären Regungen über

Europa erstreckten und hier schon bald einen „wilden anarchistischen Charakter“ annahmen.<sup>65</sup> Den größten Sieg in dieser für sie äußerst erfolgreichen Zeit errang die katholische Kirche jedoch durch die katholische Emanzipationsbill in England, durch die die Kurie die staatsbürgerliche Gleichstellung der englischen Katholiken erreichte. — — —

Dem äußeren Aufschwung der katholischen Kirche nach dem Wiener Kongreß entsprach eine mehr innerlich gerichtete Neubelebung des kirchlich-religiösen Lebens innerhalb der protestantischen Staaten Deutschlands. In Preußen versuchte man nun, hieraus auch einen nach außen hin sichtbaren Erfolg für die evangelische Kirche erwachsen zu lassen, indem man zum Reformationsjubiläum von 1817 unter persönlicher Anteilnahme des Königs zur Vereinigung der reformierten und lutherischen Kirche aufforderte. Durch dies Unionswerk sollte nicht die reformierte Kirche in der lutherischen aufgehen oder umgekehrt, sondern beide sollten sich unter dem besonderen Protektorat Preußens zu einer neuen Kirche des geeinten Protestantismus zusammenfinden.<sup>66</sup> Außerdem hoffte der König, die Geschlossenheit einer solchen neuverselbständigten, zentralisierten evangelischen Kirche durch eine umfassende Konsistorialverfassung und die Errichtung von eignen Provinzialbehörden und durch eine von ihm selbstverfaßte Agende, die den liturgischen Gottesdienst einheitlich gestalten sollte, zu bekräftigen. Jedoch stieß dies im wesentlichen staatlich-verwaltungsmäßig begründete Reformwerk bald in vielen Provinzen und in fast sämtlichen Gruppen der evangelischen Konfession auf lebhaften Widerspruch, obgleich damit sicher keineswegs ein reines Staatskirchentum oder eine völlige staatliche Suprematie gegenüber der Kirche beabsichtigt war. Friedrich-Wilhelm III. hatte wohl sogar daran gedacht, nach der erfolgreichen Durchführung der Union die volle Kirchengewalt durch einen feierlichen Akt an die Kirche zurückzugeben.<sup>67</sup> Selbst die Umänderung der Agende vermochte den um sie entbrannten Streit nicht mehr aufzuhalten, und wenn auch die Autorität der Regierung infolge der zwangsmäßigen Einführung der Agende in den Berliner Garnisonkirchen äußerlich gewahrt blieb, so war das Ergebnis des ganzen Reformwerkes doch recht dürftig im

Vergleich zu den ursprünglich daran geknüpften Erwartungen.<sup>65</sup> Aus der geplanten G l a u b e n s - u n d B e k e n n t n i s u n i o n war nun eine bloße K u l t u n i o n geworden.

Allerdings hätte dieser Mißerfolg vorausgesehen werden können, denn eine wirklich erfolgreiche, zur Einigkeit führende Kirchenreform hätte die freiwillige Annahme der Kirche voraussetzen müssen und konnte nicht allein mit weltlichen Mitteln von der Staatsgewalt trotz ihrer gutgemeinten Absichten durchgeführt werden. Die Einheit der evangelischen Landeskirche blieb auch jetzt durch das alte Prinzip des landesherrlichen Kirchenregiments gesichert, das der jeweilige Landesherr neuerdings zwar nicht mehr als Staatsoberhaupt, sondern als „Summepiskopus“ der evangelischen Kirche ausübte; dadurch gewann diese eine noch größere Selbständigkeit gegenüber dem Staate und wurde immer mehr zu einer „vom Staat innerlich getrennten, machtvollen Organisation“.<sup>66</sup>

### **III. 1830-1848 (Revolutionsrückwirkungen - Der Kölner Kirchenstreit und seine Folgen).**

Das zügellose katholisch-klerikale Machtstreben der sogenannten Restaurationsepoche hatte schon einen außerordentlich großen Umfang angenommen, als im Jahre 1830 plötzlich die Schläge der französischen Juli-Revolution, die das legitime Königtum in Frankreich durch ein Vertragskönigtum ersetzte, ganz Europa aufhorchen und erschüttern ließen. Durch dieses revolutionäre Ereignis, von dessen auslösenden Rück- und Fernwirkungen wohl kaum ein europäischer Staat verschont blieb, wurde selbstverständlich auch das im allgemeinen staatsfeindliche Kurialsystem berührt. Aber mit der ihr eigenen Fähigkeit, neugeschaffene Situationen blitzartig zu erfassen und auszunutzen, nahm die katholische Kirche schon bald wieder ihre alte Machtpolitik auf, indem sie nunmehr im Gegensatz zu früheren Zeiten auf die revolutionäre Bewegung einging und gemeinsam mit dieser ihre Pläne auszuführen versuchte.

In den Niederlanden hatten die Klerikalen sogar schon vor dem Jahre 1830 eine revolutionäre Tätigkeit entfaltet, indem sie sich mit den Liberalen gegen die Regierung verbündeten und mittels dieser eigenartigen Verbindung die Unabhängigkeit und Revolutionierung des katholischen Belgien erreichten.<sup>70</sup> Also auch in dieser ausschließlich staatspolitischen Angelegenheit war die Kirche wieder mit ihren Machenschaften am Werke gewesen. Andererseits versprach die Kurie den europäischen Regierungen, bei denen die revolutionären Aufstände große Befürchtungen ausgelöst hatten, angeblich tatkräftige Unterstützung gegen die Revolutionäre und verstand dann mit großem Geschick aus der sich daraus ergebenden Nachgiebigkeit der Regierungen ihren Nutzen zu ziehen.

Einer der leidenschaftlichsten publizistischen Vertreter des Ultramontanismus dieser Zeit war Joseph Görres, der nach einer wenig einheitlich verlaufenen geistigen Entwicklung mit scharfer Feder einen sehr heftigen Kampf gegen Staat, Preußentum und Protestantismus führte. Schon 1819 hatte er in seiner mystisch verschleierte Schrift über „Teutschland und die Revolution“ jene „politische Sekte“ verdammt, die das Geistige „der Dienstbarkeit des Irdischen“ ausliefern wolle, und daher gefordert, daß der Staat nur „das Erdgeschoß der Kirche“ sein dürfe.<sup>71</sup> In München fand sich seit 1828 eine große Gruppe von Katholiken um Görres zusammen, die nach ihrer Zeitschrift „Eos“ benannt wurde und die auf die öffentliche Meinungsbildung und die allgemeine Politik im kirchlich-ultramontanen Sinne bestimmend einzuwirken suchte. Die kirchen- und staatspolitischen Anschauungen dieses sich 1832 auflösenden Eos-Kreises fanden einige Jahre später ein neues Sprachorgan in den von Görres begründeten „Historisch-politischen Blättern“.<sup>72</sup> Hier liegen schon die Anfänge der sich erst viel später äußerlich organisierenden Partei des politischen Katholizismus, in dem der moderne Nationalstaat schließlich einen seiner erbittertsten Gegner finden sollte.

Nachdem sich der Klerikalismus auf solche Weise wiederum geistig und literarisch gewappnet hatte, mußten neue Auseinandersetzungen mit dem Staat geradezu zwangsläufig folgen. So führte die Herausforderung der wieder erstarkten katholischen Kirche in dem 1837 entstehenden Kölner Kirchenstreit zu heftigen kirchenpolitischen Kämpfen mit dem preußischen Staat.<sup>73</sup> Bisher war infolge mehrfacher Verständigungen zwischen geistlicher und staatlicher Gewalt die Mischehenfrage — von einigen Zwischenfällen abgesehen — immer friedlich gelöst worden. Hierin trat nun seit der Wahl des äußerst hierarchisch gesinnten Weihbischofs Klemens August Droste von Vischering zum Erzbischof von Köln, die unbegreiflicherweise sogar auf Vorschlag der preußischen Regierung selbst hin erfolgt war, eine plötzliche Änderung ein. Droste-Vischering bestritt schlechthin jedes gesetzliche Mitbestimmungsrecht des Staates in kirchlichen Dingen und verbot im Gegensatz zum Landrecht, zu allen bestehenden Abmachungen und zu seinen eignen früheren Ver-



sprechungen jede Trauung, für die nicht die ausdrückliche Zusicherung einer späteren katholischen Kindererziehung vorlag. Die gleiche klerikale Widerspenstigkeit zeigte der Erzbischof von Gnesen und Posen, Martin von Dunin, der denselben staatsfeindlichen Kampf wie Droste gegen die preußische Regierung vom Osten her führte und hier die Einsegnung jeder Ehe verweigerte, für die er nicht die gewünschten Zusagen erhalten hatte. Zugleich stieß der preußische Staat mit der katholischen Kirche sehr heftig durch die Frage des Hermesianismus zusammen, um den an der Universität Bonn ein erbitterter Streit entbrannt war. Vom Papst war die Lehre des Professors der katholischen Theologie Hermes, zu der sich fast alle Bonner Theologen bekannten und die wegen gewisser philosophisch-vernunftsmäßig begründeter Bedenken gegenüber dem kurialen Absolutismus vom ultramontanen Standpunkt aus verdächtig geworden war, verboten und verdammt worden.

Obgleich der geistlichen Macht nach den Grundsätzen des allgemeinen Landrechts ausdrücklich die Stellung einer unabhängigen Macht neben der „mit der Ausübung des *juris circa sacra* beauftragten Staatsbehörde“ versagt war und obgleich das päpstliche Breve, durch das der Hermesianismus verworfen wurde, ohne *Placet* der preußischen Regierung veröffentlicht worden war und somit keine rechtsverbindliche Kraft haben konnte, vermied der preußische Staat doch zunächst ängstlich jeden Konflikt mit der Kurie.<sup>74</sup> Hierdurch wurde Droste in seinem Kampf für eine völlig unbeschränkte Selbständigkeit der Kirche zu einer immer größer werdenden Maßlosigkeit veranlaßt, so daß er im Jahre 1837 sogar wagte, den Bonner Studierenden den Besuch von Vorlesungen der Hermesianer und das Lesen ihrer Schriften zu untersagen, nachdem Hermes selbst schon vor mehreren Jahren gestorben war. Als Droste auch trotz mehrfachen Ersuchens des Staates in der Frage der gemischten Ehen und des Hermesianismus hartnäckig blieb und sogar die staatliche Alternativforderung, Beachtung der Staatsgesetze oder Rücktritt vom Amt, zurückwies, entschied sich die Regierung endlich zu kräftigen Maßnahmen, um nicht ihre Autorität gänzlich einzubüßen. Im November 1837 wurde Erzbischof Droste verhaftet und nach Minden abgeführt, allen noch

von ihm versuchten Amtshandlungen wurde die Rechtsgültigkeit abgesprochen. Ähnlich wurde Erzbischof Dunin wegen seiner Unbotmäßigkeit und seiner eigenmächtig getroffenen, ungesetzlichen Maßregeln auf die Festung Kolberg geführt.

Durch dies Verfahren wurden naturgemäß die lebhaftesten Meinungsstürme zustimmender oder ablehnender Art in der europäischen Öffentlichkeit ausgelöst, denn schon bald war zu beobachten, daß sich in diesem Konflikt, der anfänglich wohl den Anschein einer rein preußischen Angelegenheit gehabt haben mochte, nur der alte grundsätzliche Prestigestreit von staatlichem und kirchlichem Superioritätsanspruch widerspiegelte.<sup>75</sup> So war es der Kirche gelungen, durch einen ursprünglich rein lokal bedingten Konfliktsstoff wieder einmal den Anstoß zu einem neuen großangelegten Angriff gegen den modernen Staatsgedanken zu geben, wie die aus den Kölner Wirren erwachsene umfangreiche Streitschriftenliteratur zur Genüge erkennen läßt. Mit der ihm eigenen Propagandakraft wußte der Ultramontanismus den Kölner Streit überall zum Gegenstand von Druckschriften und Aussprachen zu machen, indem er den Staat mit den heftigsten Vorwürfen wegen dieser angeblich neuen Vergewaltigung der Kirche überschüttete. Die Wirkung blieb nicht aus; die öffentlichen Sympathien neigten sich sehr stark der Kirche und ihrem Oberhaupt zu, zumal auch die Verfechter des Staates bei aller Anerkennung des allein bei diesem liegenden Rechtes doch zugeben mußten, daß die Regierung in diesem neuen Kirchenstreit zunächst viel zu duldsam gewesen war und sich dann plötzlich durch die allgemeine Entwicklung und das provokatorische Verhalten des Klerus zu einem wenig glücklichen Polizeiakt hatte drängen lassen. Wieder einmal wurde die Krone ein Opfer der Tiara, und wieder einmal zeigte sich der Staat den Aufruhrversuchen des ihn seit alters her bedrängenden Vatikans nicht gewachsen. Durch ihre zögernde Kirchenpolitik hatte die preußische Regierung den Anschein entstehen lassen, als ob die Kirche die gleiche Autorität innerhalb des Staates für sich beanspruchen könne. Die vielfach herrschende Unzufriedenheit mit den preußischen Polizeimaßnahmen, in denen weite katholische Kreise nur staatliche Willkür sahen, steigerte der Papst noch durch eine im Kardinal-Kollegium gehaltene Rede, in der er das preußische Regiment

wegen seiner angeblichen Verletzung der kirchlichen Freiheit und Würde in der schärfsten Weise geißelte. Auch jetzt ließ es der Staat an einer entsprechenden kirchenpolitischen oder diplomatischen Antwort fehlen.<sup>76</sup>

Der seit 1840 in Preußen herrschende junge König Friedrich-Wilhelm IV., der von romantischen Schwärmereien für einen „christlichen Staat“ erfüllt war, wollte die zunehmende neue Erstarkung der katholischen Kirche auch keineswegs aufhalten, sondern kam ihren Wünschen noch weiter entgegen. Erzbischof Dunin wurde durch einen königlichen Gnadenakt sofort wieder eingesetzt, Droste erhielt durch eine den Staat demütigende Erklärung seine volle persönliche Freiheit zurück, die Placet-Vorschrift wurde aufgehoben und der Verkehr der Bischöfe mit dem römischen Stuhl ohne alle Beschränkungen freigegeben.<sup>77</sup> Der Staat verzichtete sogar auf sein bisher besessenes Vorschlags- und Bestätigungsrecht bei Anstellung von Pfarrern und auf jede Einsicht in das kirchliche Ordenswesen. Selbst die Schule wurde kirchlichem Einfluß unterstellt und der Aufsicht des Staates entzogen. Nach dem Urteil Heinrich von Sybels, das auf eine zwölfjährige Erfahrung gegründet war, gingen dadurch die Leistungen der katholischen Gymnasien in der Rheinprovinz — von wenigen Ausnahmen abgesehen — so traurig zurück, daß von den dorthier zur Universität kommenden Schülern „ein Viertel nicht grammatisch richtig Deutsch schreiben und vielleicht drei Viertel einen leichten griechischen oder lateinischen Schriftsteller nicht ohne Mühe lesen“ konnten.<sup>78</sup> Den größten klerikalen Erfolg mußte die Kirche jedoch in der Errichtung einer besonderen katholischen Abteilung im preußischen Kultusministerium erblicken, der trotz ihrer Besetzung mit streng kirchlich gerichteten Personen die Wahrnehmung der staatlichen Hoheitsrechte übertragen wurde. Dadurch hatte die katholische Kirche nun sogar innerhalb der staatlichen Behörden selbst eine amtliche Vertretung ihrer Herrschaftspläne gefunden. Dieser ungeheure Rückzug des Staates in sämtlichen Streitfragen mußte die Kurie nicht nur in ihrem Machtgefühl übermäßig steigern, sondern sie auch zu neuen Übergriffen und Anmaßungen verleiten. In den kirchenpolitischen Kämpfen und Reibungen mit den übrigen deutschen Staaten war die Kirche auch fast überall siegreich geblieben.

#### **IV. 1848-1870 (Frankfurter Nationalversammlung Preußische Verfassungsbestimmungen - Neue Konkordatsversuche - Syllabus - Vatikanisches Konzil).**

Mit der zunehmenden Industrialisierung um die Mitte des 19. Jahrhunderts und dem ständigen Anwachsen der marxistisch-atheistischen Bewegung setzte eine immer größer werdende Entkirchlichung ein. Es wäre nunmehr die sowohl religiös wie ethisch vornehmste Aufgabe der Kirche gewesen, sich der durch das Gift der Klassenkampflehre betörten Massen anzunehmen, und sie dem Staat und damit der Kirche zurückzugewinnen. Stattdessen ging sie ihren alten Machtgelüsten weiterhin nach und versagte damit in einer Frage, deren Lösung in erster Linie ihr hätte zufallen müssen.

Neben der anfänglich noch schwachen Gruppe von Internationalisten standen sich im Revolutionsjahr 1848 die drei großen politischen Hauptrichtungen von Klerikalismus, Liberalismus und Konservativismus gegenüber. Mit dem Amtsantritt von Papst Pius IX., dessen Popularität immer stärker wuchs, traten die auf eine Kirchenherrschaft abzielenden ultramontanen Bestrebungen nach einem kurzen vorübergehenden kirchlichen Rückschlag noch schärfer hervor. Wie die 1848 sich allmählich vollziehende Bildung der politisch-katholischen Parteigruppe, das anmaßende „Promemoria“ des Kölner Erzbischofs vom September 1848, die Denkschrift der im Oktober 1848 beginnenden Würzburger Bischofskonferenz, die eine völlig unbehinderte Freiheit der katholischen Lehre im ausgedehntesten Sinne forderte, und zahlreiche andere Vorgänge des Jahres 1848 erkennen ließen, rüstete sich der Klerikalismus zu neuen An-



griffen gegen den sehr geschwächten Staatsorganismus.<sup>79</sup> Da der politische Katholizismus jedoch noch nicht sofort eine feste parteimäßige Organisationsform annahm, fiel seine planmäßige Parlamentspolitik zunächst weniger auf, war aber deswegen um so gefährlicher und wirksamer. Die Kurie konnte nicht nur äußerlich Erfolg an Erfolg reihen, sondern verstand durch ihr straff durchgegliedertes Klerikalsystem auch auf die innere gewissensmäßige und politische Meinungsbildung des deutschen Volkes einen sehr starken Einfluß zu gewinnen. Mittels ihres Hauptgrundsatzes, „niemals eine Berechtigung des Staates ausdrücklich anzuerkennen, sondern höchstens schweigend geschehen zu lassen, was man nicht hindern kann“, <sup>80</sup> und ihrer alten Kampfmethod, die verschiedensten politischen Bewegungen auszunutzen und sie gegen einander auszuspielen, setzte sie ihren „alten klerikalischen Kriegsstand gegen Deutschlands Einheit“ <sup>81</sup> fort. Ihr besonderer Haß galt hierbei selbstverständlich Preußen, in dem sich die stärksten staatsbildenden Kräfte für eine deutsche Reichseinigung regten.

Die in der Frankfurter Nationalversammlung gestellten katholischen Forderungen, für die sich neben Reichensperger <sup>82</sup> und anderen hauptsächlich J. J. Ignaz von Döllinger einsetzte, gipfelten in dem Prinzip einer völlig unbeschränkten Freiheit der Kirche. In einem katholisch-ultramontanen Wahlprogramm, das Otto Mejer in seinem 1848 erschienenen Buch über „Die deutsche Kirchenfreiheit und die künftige katholische Partei“ abdruckte, verlangte man sogar: Gänzlich Wegfallen des Placet von seiten der Staatsgewalt, gänzlich Wegfallen der landesherrlichen Patronate, Wegfallen der Berufung an die weltliche Gewalt in geistlichen Sachen, freien Verkehr der Bischöfe mit dem Oberhaupte und ihren Untergebenen, Feststellung und freie Verwaltung des gesamten Eigentums der katholischen Kirche. <sup>83</sup> Hierin offenbarten sich die wirklichen Absichten der klerikalischen Partei hinsichtlich der neuen kirchlich-staatlichen Gebietsabgrenzung in ihrer ganzen Schwere und Maßlosigkeit. Dieser lauernden staatsgefährdenden Macht bot sich ein besonders günstiges Angriffsfeld innerhalb der Frankfurter Nationalversammlung und dem Deutschen Verfassungsausschuß, als sich um die neu zu fassenden Grundrechte, insbesondere um den ursprüng-



lichen Artikel III, durch den das allgemeine Verhältnis von Staat und Kirche geregelt werden sollte, ein lebhafter und scharfer parlamentarischer Redestreit entspann.<sup>84</sup> In dem Entwurf zu diesem Artikel III der Grundrechte war vorgesehen, daß durch das religiöse Bekenntnis der Genuß von bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechten nicht beschränkt werden solle und die Bildung von neuen Religionsgesellschaften ohne eine besonders vorhergehende staatliche Anerkennung ihres Bekenntnisses erfolgen könne. Damit wurde eine noch größere Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat angebahnt, allerdings keine vollkommene kirchliche Unabhängigkeit in Verbindung mit einer völligen Trennung der beiden Gewalten ausgesprochen, da doch schließlich jene politischen Stimmen die Überhand gewannen, die eine neue ernstliche Gefährdung des Staates durch kirchliche Übergriffe befürchteten.

Daher kam man in den Frankfurter Verhandlungen schließlich zu dem Ergebnis, daß nur ein völlig ebenbürtiges Verhältnis, eine nicht mit Trennung verbundene Koordination von geistlichem und weltlichem Prinzip den beiden sie nach außen hin vertretenden Mächten von Staat und Kirche eine Möglichkeit zur vollständigen Lösung ihrer beiderseitigen Aufgaben bieten könne. Der Gedanke einer kirchen-politischen Trennung von Staat und Kirche wurde lediglich von den linksliberalen Gruppen vertreten, die sich damit im Gegensatz zu den staatsphilosophischen und politischen Anschauungen der Klerikalen, Konservativen und Gemäßig-Liberalen an bestimmte naturrechtlich bedingte Staatsvorstellungen anlehnten.<sup>85</sup> Von den Vertretern der evangelischen Kirche, die durch das landesherrliche Kirchenregiment in einer besonders engen Beziehung zu dem für eine gottgesetzte Obrigkeit gehaltenen „christlichen Staat“ stand, wurden alle Trennungsvorschläge selbstverständlich auf das schärfste abgelehnt und bekämpft.<sup>86</sup> Da somit also auch von gewisser protestantisch-orthodoxer Seite politische und kirchliche Motive in einer wenig glücklichen und oft geradezu theokratisch anmutenden Form mit einander verbunden wurden, konnte die evangelische Kirche ebensowenig wie der Katholizismus die durch die Bewegung des Internationalismus geförderte, ständig wachsende Kirchenentfremdung aufhalten.

Die in Frankfurt gefaßten kirchengesetzlichen Beschlüsse wurden im wesentlichen durch die preußischen Verfassungsbestimmungen von 1848 und 1850 übernommen, wodurch die katholische Kirche auch in Preußen die Rechte einer völlig freien, jedoch nicht vom Staate getrennten Kirche erhielt. Durch dies System einer unbeschränkten Gleichordnung von Staat und Kirche wurde zwar ein mehr als zwanzigjähriger Friedenszustand zwischen Berlin und Rom begründet, jedoch unter Preisgabe von vielen bisher unveräußerlichen staatlichen Hoheitsrechten über die Kirche. Wie jeder anderen Religionsgesellschaft wurde der katholischen Kirche ausdrücklich eingeräumt, ihre Angelegenheiten völlig selbständig zu ordnen und zu verwalten. Das Ernennungs-, Vorschlags-, Wahl- und Bestätigungsrecht bei Besetzung von kirchlichen Stellen wurde, soweit dies dem Staate zustand und nicht auf dem Patronat oder besonderen Rechtstiteln beruhte, aufgehoben. Durch die Beseitigung des Placet wurde dem Staate weiterhin die aus Gründen des Selbstschutzes notwendige Möglichkeit der Kontrolle von päpstlichen und bischöflichen Erlassen genommen. Der Staat verlor sogar fast jedes Verfügungsrecht gegenüber den katholischen Lehrern und Hochschuldozenten, obgleich diese doch infolge ihrer Eigenschaft als Staatsbeamte weniger der kirchlichen als der staatlichen Autorität hätten unterstellt sein müssen.<sup>87</sup> So gab die preußische Regierung selbst durch ihre Nachgiebigkeit, die in einem scharfen Gegensatz zu der jetzt gegenüber der Kurie bewiesenen Festigkeit von Bayern und anderen Staaten stand, den Anlaß zu weiteren kirchenpolitisch gefährlichen, reaktionären Übertreibungen der katholischen Kirchenvertreter, von denen die 1848 und 1850 verfassungsrechtlich festgelegten Bestimmungen als „Scheiterhaufen des Polizeistaates“<sup>88</sup> begrüßt wurden, aus dem ein neuer Rechts- und Kulturstaat der Zukunft hervorgehen sollte.

Wie folgenschwer sich diese widerstandslose Haltung Preußens gegenüber den hierarchischen Autoritätsansprüchen auswirken sollte, zeigte sich schon sehr bald in verschiedenen Einzelfällen. So geriet der katholisch-theologische Professor Dr. Johannes Baptista Baltzer in Breslau infolge seiner Stellungnahme für den anthropologischen Dualismus des Philosophen

Günther mit der katholischen Kirche, die schon die geringste Abweichung von ihrem Glaubensdogma mit den schärfsten Maßnahmen ahndete, in Konflikt.<sup>89</sup> Gegen diesen Mann, der ähnlich wie einst die Hermesianer aus ehrlicher wissenschaftlicher Überzeugung handelte, schritt aber nicht nur die geistliche Macht, sondern zugleich auch der preußische Staat ein, der auf Veranlassung der katholischen Abteilung des Kultusministeriums ein Disziplinarverfahren wegen Verletzung der Amtspflichten eröffnete. Es gelang Baltzer nicht, sich von den gegen ihn erhobenen Vorwürfen freizumachen, und wurde damit zugleich ein Märtyrer des überspannten Herrschaftssystems der katholischen Kirche wie der demütigenden Kirchenpolitik des preußischen Staates. In dieser Weise ließ sich also selbst das protestantische Preußen von der alles erfassenden römischen Kirche für ihre nüchterne Machtpolitik gebrauchen. Unter der viel geforderten „Freiheit“ und „Autorität“ der Kirche verstand diese eben lediglich „Herrschaft“ der Kirche.<sup>90</sup>

Dieser große Erfolg der Kurie über den preußischen Staat wurde jedoch schon nach wenigen Jahren durch einen noch größeren übertroffen, den das 1855 zwischen Papst Pius IX. und Kaiser Franz Joseph I. vereinbarte österreichische Konkordat bewirkte. Hierin wurde der römisch-katholischen Kirche ihre Aufrechterhaltung im Kaisertum Österreich „mit allen Befugnissen und Vorrechten, deren dieselbe nach der Anordnung Gottes und den Bestimmungen der Kirchengesetze genießen“ soll, für immer garantiert und damit die vollständig einschränkungslose Herrschaft des kanonischen Rechtes unter Beseitigung alles bisherigen josephinischen Geistes in Österreich bestätigt.<sup>91</sup> Der Umfang dieser neubegründeten klerikalen Machtstellung, die an die einstigen, viele Hunderte von Jahren zurückliegenden Zeiten kirchlicher Oberherrschaft erinnerte, war kaum zu übersehen. Der österreichische Staat war ganz in die Dienste der katholischen Kirche getreten.

Unzugänglicher und ablehnender als Preußen und Österreich zeigten sich die Staatsregierungen der Oberrheinischen Kirchenprovinz gegenüber Kirche und Klerus. Auch mit ihnen suchte die Kurie nach den 1848 eingetretenen politischen Veränderungen neue Konkordate zu vereinbaren, die jedoch ent-

weder gar nicht in Kraft traten oder sich als sehr kurzlebig erwiesen. Schon 1851 und 1853 hatte der Episkopat der Oberrheinischen Kirchenprovinz in mehreren äußerst anmaßend und ultimativ gehaltenen Denkschriften die „volle Freiheit für die katholische Kirche“ gefordert und zugleich das staatliche Behandlungssystem gegenüber der Kirche unter Berufung auf den Papst als „ein ganz und gar widerkatholisches und widerrechtliches nachdrücklichst und feierlichst verworfen“.<sup>92</sup> Im April 1852 versagte der Freiburger Erzbischof sogar die Seelenmesse für den verstorbenen badischen Großherzog; außerdem wurde die geistliche Strafgerichtsbarkeit ohne Rücksicht auf die bestehenden Gesetze ausgeübt und die Ernennung von Pfarrern nur einseitig von kirchlicher Seite ausgesprochen. Die Stände erteilten darauf später die einzig richtige Antwort, indem sie dem 1857 abgeschlossenen württembergischen Konkordat, durch das das Placet und der recursus ab abusu abgeschafft wurden, wie auch der 1859 zwischen Baden und der Kirche getroffenen Übereinkunft ihre formelle Zustimmung verweigerten. Damit waren die Konkordate gescheitert, und an die Stelle der unwirksam gewordenen Vereinbarungen traten nunmehr Landesgesetze, durch die das Verhältnis der Staatsgewalt zur katholischen Kirche nicht mehr auf Grund irgendeines Prinzips — etwa der Koordination —, sondern kraft des staatlichen Hoheitsrechtes geordnet wurde. In Baden wurde sogar ein eignes Gesetz für den Amtsmißbrauch von Geistlichen erlassen, das den Dienern der Kirche alle Angriffe auf staatliche Einrichtungen und Verordnungen oder die Verrichtung von Amtshandlungen, die nach den Staatsgesetzen den weltlichen Behörden zustanden, unter Androhung von schweren Gefängnisstrafen untersagte. Zugleich wurde für die Zulassung zu einem katholischen oder evangelischen Kirchenamt als Voraussetzung der Besuch einer staatlichen Anstalt und der Abschluß eines staatlichen Examens gefordert. Die gegen diese Staatsgesetze erlassenen klerikalen Proteste blieben unbeachtet.<sup>93</sup>

Nachdem Rom in stiller, emsiger Arbeit unter Ausnutzung aller nur denkbaren Mittel seine Machtpositionen in fast sämtlichen europäischen Staaten erheblich zu stärken verstanden hatte, bereitete es der Welt im Dezember 1864 durch die Ver-



öffentlichung des Syllabus eine neue große Überraschung. In diesem als Anhang einer päpstlichen Enzyklika erscheinenden Schriftstück wurden achtzig grundsätzliche Fragen des modernen politischen, religiösen und kulturellen Lebens als sogenannte „Irrtümer“ verdammt.<sup>94</sup> Obgleich diese Verurteilung vom katholischen Standpunkt aus sachlich nichts Neues brachte, gewann sie doch insofern eine einschneidende Bedeutung, als dadurch viele ausschließlich gegen den Staat gerichtete Anwürfe von der höchsten katholischen Autorität sanktioniert wurden. Heinrich von Sybel konnte mit Recht feststellen, daß die Leichtfertigkeit oder Unkenntnis, mit der „die Staatsgewalten Europas diese unumwundene Erklärung der päpstlichen Oberhoheit unbeachtet ließen“, in der Geschichte wenig Seitenstücke hat.<sup>95</sup> Mochte dieser päpstlichen Stellungnahme auch von zahlreichen Katholiken der Charakter einer zwingenden unfehlbaren Lehrentscheidung abgesprochen werden, so wurde in ihr doch ziemlich allgemein eine alle Katholiken verpflichtende autoritative Glaubenswahrheit gesehen. Es wurde die Glaubens- und Pressefreiheit verworfen, es wurde der weltlichen Macht ihr Vorzugsrecht bei irgendwelchen Konfliktsfällen abgesprochen, es wurde geleugnet, daß die römischen Päpste jemals die Grenzen ihrer Gewalt überschritten hätten, es wurde durch alle Sätze eben im letzten Grunde das System kirchlicher Oberhoheit über den Staat verkündet. Damit war das moderne staatliche Souveränitätsrecht in seinem letzten Wesen und Ursprung auf eine geradezu bedrohliche Weise berührt worden. Darüber konnte auch nicht die oft negativ umschriebene und umkleidete Form der im Syllabus als ketzerisch verworfenen Sätze hinwegtäuschen, denn bei ihrer kontradiktorischen Umkehrung traten die tatsächlich zu Grunde liegenden Behauptungen der Kurie sofort zutage.

Nach dieser stetigen, schon seit dem Wiener Kongreß anhaltenden machtpolitischen Aufwärtsentwicklung der römischen Kirche erlitt diese allerdings im Jahre 1866 einen plötzlichen empfindlichen Rückschlag durch den Sieg des protestantischen Preußen über das katholische Österreich und durch die preußische Erwerbung der rein protestantischen Länder Hannover und Schleswig-Holstein. Mit diesem entscheidenden Ereignis



und dem damit verbundenen Ausschluß Österreichs verringerte sich nicht nur die Zahl der Katholiken in Deutschland in einem sehr beträchtlichen Maß, sondern damit kündigte sich schon das werdende neue Deutsche Reich an, dessen Schwerpunkt in einem fast ausschließlich evangelischen Staate liegen sollte und das sich nicht wie das alte Deutsche Reich als willenloses und gefügiges Werkzeug der katholischen Weltkirche benutzen lassen würde. Rom erkannte dies sehr richtig und, ohne sich dadurch irgendwie entmutigen zu lassen, verschärfte es seinen gegen Preußen-Deutschland neu heraufbeschworenen Kampf noch mehr. Die papalistische Richtung drängte nunmehr alle anderen noch vorhandenen katholischen Nebenströmungen zur Seite, und so wurde durch die vatikanische Konstitution vom 18. Juli 1870, durch die der Papst „für die Zeit der Ausübung seines Amtes zum Gott, zum unfehlbaren Gott erklärt“ wurde, der leidliche kirchenpolitische Friedenszustand zwischen Staat und Kirche von neuem gestört.<sup>96</sup> Gewiß hatte das römische System diese göttliche Unfehlbarkeitsanmaßung schon immer gezeigt, aber jetzt wurde diese auch gegenüber den Staatsmächten öffentlich legalisiert und erlangte damit eine über das kirchlich-religiöse Gebiet weit hinausgehende staatliche, politische Bedeutung. Wie der einstige Führer des politischen Katholizismus Windthorst 1872 im Deutschen Reichstag ausführte, wurde im Syllabus und Vatikanum nur dasselbe ausgesprochen wie einst vor mehreren Jahrhunderten in der Bulle Unam Sanctam oder dem Konzil von Florenz.<sup>97</sup> Jetzt wie damals die sachlich gleiche klerikale Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Staat! Aber in einer auch nach außen hin so auf die Spitze getriebenen und aggressiven Form hatte die Kirche bisher allerdings noch nie ihre Ansprüche zu vertreten gewagt.

Innerhalb der katholischen Laien-, Gelehrten- und Klerikerwelt entwickelte sich ebenso wie unter den Politikern und Staatsmännern eine umfangreiche Literatur über diese vatikanischen Beschlüsse. Für Preußen verfocht Bismarck in einer geradezu erfrischenden Weise den Standpunkt, daß man der Kirche wohl die volle Freiheit in kirchlichen Dingen zubillige, jeden Übergriff auf das staatliche Gebiet jedoch auf das ent-

schiedenste abwehren werde; für Bayern wurde sogar in einem staatsministeriellen Erlaß das Placet für die Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas verweigert, über den sich dann allerdings Erzbischof und Bischöfe hinwegsetzten.<sup>98</sup> Weitere Schritte erfolgten jedoch zunächst nicht von seiten der staatlichen Regierungen, obgleich diese auf Grund der vatikanischen Dekrete wirklich Veranlassung gehabt hätten, ihr Verhältnis zur katholischen Kirche, die seit dem Juli 1870 nunmehr eine „vatikanische Kirchengesellschaft“ darstellte, entscheidend zu korrigieren.<sup>99</sup> Mit den vatikanischen Konzilsbeschlüssen hatte die Entwicklung des ultramontan-papalistischen Gedankens innerhalb des Katholizismus wohl ihren größten Höhepunkt erreicht.

## **Ausblick und Rückblick.**

Durch die Begründung des Deutschen Reiches in Versailles und die Niederlage Frankreichs, der zweiten katholischen Großmacht nach Österreich, wurde der leidenschaftliche Haß der Kurie gegen Preußen von neuem genährt. Mit Hilfe des Jesuitismus und der klerikalen Zentrumsfraktion führte sie ihren reichs- und preußenfeindlichen Kampf in alter, unerbittlicher Weise fort. So war es ein Gebot der Notwendigkeit, wenn sich Bismarck gegenüber diesen klerikalen Übergriffen schließlich zur Gegenwehr rüstete. Der „Kulturkampf“ begann. Doch wiederum sollte dem Staate kein voller Erfolg beschieden sein: Teils durch eigne Schuld, da er sich oft in der Wahl der Mittel vergriff und es meist an genügendem psychologischen Verständnis fehlen ließ, teils durch die zu starken Widerstandskräfte, die aus der ultramontanen Bewegung erwuchsen. Weder die 1871 erfolgende Aufhebung der gesonderten katholischen Abteilung im Kultusministerium noch die einige Jahre später erlassenen sogenannten „Maigesetze“ vermochten den Einfluß des Papstes auf die katholische Kirche in Deutschland einzuschränken, nach dessen eignen Worten angeblich jeder, der die Taufe empfangen hat, in irgendeiner Beziehung dem Papste „angehört“.<sup>100</sup> Wenn diesem staatlichen Abwehrkampf gegen Rom aber auch infolge eines mangelnden planvollen Systems und mancher wenig glücklicher Maßnahmen ein voller Sieg versagt bleiben sollte, so lag jedoch darin ein großes Verdienst des preußischen Staates, daß er dem nach weltlicher Priesterherrschaft strebenden und die staatlichen Grundlagen gefährdenden Ultramontanismus zum erstenmal ernstlich entgegentrat und durch die Kulturkampfgesetzgebung ein durchaus neues Verhältnis gegenüber der bis dahin souverän und international herrschenden Kurie einleitete.

Auch später hat die neukatholische Kirche noch viele Beweise dafür geliefert, daß ihre Neigung zu politischer Macht sie nach einem Wort Lagardes zum „geborenen Widersacher jedes Staates und jeder Nation“ macht.<sup>101</sup> Ein Blick auf den in der vorliegenden Schrift behandelten Zeitabschnitt lehrt, daß die Maßlosigkeit der kirchlichen Rechtsansprüche gegenüber dem Staat zumeist also durch die vielhundertjährige Verwechslung der sichtbar-empirischen Kirchenorganisation mit dem unsichtbaren, noch nicht Wirklichkeit gewordenen Reich Gottes bedingt war. Indem die katholische Kirche im Gegensatz zur evangelischen aus der Zugehörigkeit zur irdischen Kirchengemeinschaft eine bestimmte dogmatische Heilsbedeutung ableitete, gelang es ihr, den einzelnen Menschen in ein gewissenfesselndes Abhängigkeitsverhältnis zu ziehen und dadurch ihre eigne klerikale Macht gegenüber dem Staate ständig zu erweitern. So endeten fast alle kirchenpolitischen Grenzstreitigkeiten zwischen Staat und Kirche mit einem weiteren Zuwachs der hierarchischen Herrschaft, zumal die Staatsgewalten die römisch-katholische Kirche kirchenrechtlich und gesetzlich in gleichmäßiger Form behandelten wie die evangelische Kirche trotz ihrer prinzipiell verschiedenen Auffassung von staatlicher Obrigkeit.<sup>102</sup>

Nachdem im Lauf des 19. Jahrhunderts immer mehr die innere Wesensverschiedenheit von Staat und Kirche in Erscheinung getreten war, entwickelte sich in neuerer Zeit ein stets wachsender Gegensatz von Kirche und Volk. Will die Kirche in der Gegenwart unter Wahrung ihrer Eigenart wirklich den ihr von Gott aufgetragenen Aufgaben gerecht werden, so hat sie zunächst einmal die neugeweckten völkischen Lebenskräfte in ihrem Wert und göttlichem Ursprung anzuerkennen. Nur eine solche Voraussetzung kann ein gedeihliches und fruchtbringendes Zusammenwirken von Staat und Kirche im Dienste des Volkes ermöglichen und den Weg für eine deutsche Nationalkirche ebnen.

## Anmerkungen.

1. Treitschke, Deutsche Geschichte, Bd. I, S. VI. — 2. Westphal S. 22. — 3. ebd. S. 9, 19. — 4. ebd. S. 9, 16. — 5. Rosenberg, Der Mythos, S. 628. — 6. Eger, Der nat.-soz. Staat, S. 4, 33. Eger, Kirche und Volk, S. 15. Oltmann S. 10. — 7. Friedrich S. 626. — 8. Maurenbrecher, Staat und Kirche ..., S. 5. — 9. Troeltsch S. 56/57. — 10. Sohm S. 183. Der Katholizismus u. d. moderne Staat, S. 29/30, 62. Hinschius S. 32. Pfizer, 2. Bd., S. 36. Zoellner S. 30, 99, 145, 148. Sturzo S. 20 — 11. Rothenbücher S. 472. Vgl. Schrörs, Katholische Staatsauffassung, S. 87. — 12. Sohm S. 164, 180/181. v. Schulte, Die Macht der röm. Päpste ..., S. 79. Aktenstücke ..., 2. Teil, S. 204, Anm. Haring S. 7. Zoellner S. 23, 29. — 13. Rothenbücher S. 9. Minghetti S. 193. Böckenhoff S. 6, 9. Friedberg, Die Grenzen ..., S. 775, 777, 780. Schrörs, Katholische Staatsauffassung, S. 74/75. — 14. Hirsch S. 32. Luzzatti S. 56. Maurenbrecher, Die preußische Kirchenpolitik ..., S. 63, 64, 65. Friedberg, Die Grenzen ..., S. 759. Rosenberg, An die Dunkelmänner ..., S. 15. Vgl. v. Hoensbroech S. 283. — 15. Kaas, Bd. 2, S. 276. Weber S. 47. Droste zu Vischering S. 12, 14. D. Religion in Gesch. u. Geg., 3. Bd., S. 797, 798 („Kirche“). Vgl. Rosenberg, Der Mythos, S. 161, 174, 467, 475. Aktenstücke ..., 3. Teil, S. 288. v. Sybel S. 6/7, 10. v. d. Heydt S. 11. — 16. Lagarde S. 22. Weber S. 9, 21, 22, 40, 82. — 17. Geffcken S. 49. D. Religion in Gesch. u. Geg., 3. Bd., S. 789 ff. („Kirche“). Köhler S. 22, 23. Sturzo S. 10. Zoellner S. 182/183. — 18. D. Religion in Gesch. u. Geg., 3. Bd., S. 807 („Kirche“). — 19. D. Religion in Gesch. u. Geg., 3. Bd., S. 813 („Kirche“). Böckenhoff S. 178. — 20. Sohm S. 164, 166. Rothenbücher S. 11, 14, 18, 19. Hirsch S. 15, 16. Zoellner S. 152/153. König S. 41. — 21. Eger, Kirche und Volk, S. 22. — 22. Friedberg, Die Grenzen ..., S. 762, 821/822. D. Religion in Gesch. u. Geg., 3. Bd., S. 800 („Kirche“) und S. 732 („Staat“). Vgl. Rosenberg, Der Mythos, S. 14. Sturzo S. 26. — 23. Geffcken S. 57. Der Katholizismus u. d. moderne Staat, S. 27. Eger, Der nat.-soz. Staat ..., S. 7. — 24. Hitler, Mein Kampf, 2. Bd., S. 433/434, 439. Rosenberg, Der Mythos, S. 525. Vgl. Althaus S. 11/12, 14. Volk—Staat—Kirche S. 59, 65. — 25. Vgl. Sohm S. 160, 182. Friedberg, Die Grenzen, S. 760, 782, 791. Hirsch S. 47, 58. — 26. Delekat S. 176, 181. — 27. Lagarde S. 49. — 28. Sturzo S. 22. — 29. Beres S. 5. Droste zu Vischering S. 67. Minghetti S. VII, 15. — 30. Vgl. Pfizer, 1. Bd., S. 187. — 31. Sturzo S. 24. Sägmüller S. 3. —



32. Lagarde S. 16/17. Minghetti S. 25. Der Katholizismus u. d. moderne Staat, S. 65, 67. — 33. Minghetti S. 28. Neundörfer S. 410. Mejer, Zur Gesch. d. röm.-deutschen Frage, 1. Bd., S. 18. Rothenbücher S. 88. Kaas, 1. Bd., S. 145. Hirsch S. 8. Ruck S. 5. — 34. Aktenstücke..., 1. Teil, S. 1 f. Mejer, Zur Geschichte..., 1. Bd., S. 5/6. Minghetti S. 22. Der Erzb. v. Köln u. d. preuß. Staatsregierung, S. 35. — 35. Klüber S. 404. Mejer, Zur Geschichte..., 1. Bd., S. 12. Friedberg, Die Grenzen, S. 301, 770. Ruck S. 15. — 36. Geffcken S. 380, 382/383. Mejer, Zur Geschichte..., 1. Bd., S. 207, 233, 258, 280. Consalvi, Mémoires, 2. Teil, S. 298, 302. Vgl. Ruck S. 15. — 37. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik, S. 79/80. v. Sybel S. 13. — 38. Die Tiare... S. 7. Der Katholizismus u. d. moderne Staat, S. 40/41. v. Sybel S. 14. — 39. Ruck, Vorwort. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik..., S. 51/52, 56. Klüber S. 419. Mejer, Zur Geschichte..., 1. Bd., S. 448/449, 454. Akten des Wiener Kongresses, 2. Bd., S. 255 ff.; 4. Bd., S. 294. Geffcken S. 429. — 40. Akten des Wiener Kongresses, 4. Bd., S. 299, 302. Klüber S. 433, 437. Mejer, Zur Geschichte..., 1. Bd., S. 455. v. Sybel S. 24. Friedberg, Die Grenzen..., S. 302/303. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik, S. 57. Ruck S. 5/6. — 41. Mejer, Zur Geschichte..., 1. Bd., S. 466. Ruck S. 28, 30. — 42. Akten des Wiener Kongresses, 6. Bd., S. 437, 44. Mejer, Zur Geschichte..., 1. Bd., S. 490. v. Schulte, Die Macht der röm. Päpste..., S. 42. v. Sybel S. 19. Ruck S. 20, 26. Geffcken S. 285. — 43. Vgl. Geffcken S. 394. — 44. Pertz, Leben Steins, 4. Bd., S. 75. — 45. Aktenstücke..., 1. Teil, S. 29. Geffcken S. 285. Die römische Kurie..., S. 5. — 46. Friedberg, Die Grenzen..., S. 304. v. Sybel S. 24. Geffcken S. 407. — 47. v. Sybel S. 18. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik, S. 55. — 48. Die römische Kurie..., S. 57. Hirsch S. 14. Friedberg, Die Grenzen..., S. 780. — 49. Der Katholizismus u. d. moderne Staat S. 26. — 50. Aktenstücke..., 1. Teil, S. 31. Friedberg, Die Grenzen..., S. 322. Geffcken S. 410. v. Sybel S. 17, 26. — 51. Mejer, Zur Geschichte..., 2. Bd., 1. Teil, S. 129 ff. — 52. Maurenbrecher, Die preußische Kirchenpolitik, S. 58/59. Geffcken S. 412, 413, 415, 494. Friedberg, Die Grenzen..., S. 326 ff. Friedberg, Die Grundlagen d. preuß. Kirchenpolitik, S. 52. Mejer, Zur Geschichte..., 2. Bd., 1. Teil, S. 127, 165, 190, 192, 199, 211; vgl. v. Sybel S. 28. — 53. Mejer, Zur Geschichte..., 2. Bd., 2. Teil, S. 19. Kaas, 1. Bd., S. 223, 224, 253, 254. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik, S. 66, 70. Die Tiare... S. 42/43. — 54. Aktenstücke..., 1. Teil, S. 55, 63, 64. Geffcken S. 419/420. — 55. Beiträge... S. 13, 29, 74. Der Erzb. v. Köln..., seine Prinzipien und Opposition, S. 58. v. Sybel S. 32, 33, 35, 38, 40. Friedberg, Die Grundlagen d. preuß. Kirchenpolitik, S. 72. — 56. Friedberg, Die Grenzen..., S. 331, 333, 334, 335. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik, S. 71. v. Sybel S. 42. Die römische Kurie... S. 44. Geffcken S. 435. — 57. Mejer, Zur Geschichte..., 3. Bd., S. 268. Geffcken S. 425. Hinschius S. 25. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik, S. 60. — 58. Aktenstücke..., 1. Teil, S. 103/104. — 59. ebd. S. 108. — 60. ebd. S. 112 ff. — 61. Friedberg, Die Grenzen..., S. 386. — 62. Mejer, Zur Geschichte..., 3. Bd., S. 87, 233, 234, 259, 267. Vgl. v. Sybel S. 30. — 63. Aktenstücke..., 1. Teil, S. 84 ff. — 64. Mejer, Zur Geschichte..., 3. Bd., S. 316. v. Sybel S. 62. — 65. v. Sybel S. 51, 59, 67, 73, 74. — 66. Geffcken S. 480, 481, 482. Vgl. Beiträge... S. 124. Reichensperger, Kulturkampf..., S. 31. Fr. Brandes, ... Bd. 1: Die Ge-

schichte der evangelischen Union in Preußen. Jul. Müller, Die evangelische Union... — **67.** Vgl. Geffcken S. 491. — **68.** Geffcken S. 484, 486 f. — **69.** Troeltsch S. 45, 46, 49. Foerster S. 59. Pfizer, 2. Bd., S. 47. — **70.** Aktenstücke..., 1. Teil, S. 133, Anm. Mejer, Katholische Kirche..., S. 19. v. Sybel S. 76, 78. Geffcken S. 458. — **71.** Görres, Teutschland..., S. 146, 201. Kahldorf S. 41. Geffcken S. 433. Kapfinger S. 48. Vgl. Görres, Athanasius. Görres, Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung. — **72.** Kapfinger S. VIII, 1, 80, 119, 120. Schnabel S. 4. Geffcken S. 471. — **73.** Vgl. hierzu: Aktenstücke..., 1. Teil, S. 76, Anm. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik, S. 74, 75, 86 ff. v. Sybel S. 80 ff. Der Erzb. v. Köln..., seine Prinzipien und Opposition, S. 48, 61, 65, 68. Kahldorf S. 37. Die römische Kurie... S. 28, 29, 31. Friedberg, Die Grundlagen d. preuß. Kirchenpolitik, S. 2, 3, 5, 17. Der Erzb. v. Köln u. d. preuß. Staatsregierung S. 1, 26 usw. Die Gefangennehmung des Erzb. v. Köln... Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Macht... — **74.** Friedberg, Die Grenzen..., S. 331, 339, 343, 345, 346, 347. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik, S. 93, 94, 97 ff. Schrörs, Die Kölner Wirren, S. 1, 21. Geffcken S. 460, 463, 465, 467. Ein Wort über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche... S. 37. — **75.** Die römische Kurie... S. IX, 1, 2. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik, S. 125. — **76.** Die Tiare... S. 173 ff., 200. Friedberg, Die Grenzen..., S. 344. — **77.** Friedberg, Die Grenzen..., S. 348 ff. Aktenstücke..., 1. Teil, S. 75/76. Ranke, Aus dem Briefwechsel Fr.-Wilh.s IV..., S. 33, 59, 60, 75. v. Sybel S. 84, 85, 91, 92, 95. Maurenbrecher, Die preuß. Kirchenpolitik..., S. 101/102, 111, 112, 117. Geffcken S. 469. — **78.** v. Sybel S. 96. — **79.** Der Katholizismus u. d. moderne Staat S. 36. Aktenstücke..., 1. Teil, S. 140 ff., 147 ff., 152 ff. Friedberg, J. B. Baltzer, S. 27. v. Sybel S. 108 ff. Archiv f. kath. Kirchenrecht, 21. Bd. (NF. 15. Bd.), S. 129, 132. Geffcken S. 477, 504, 508, 543, 562. Fabri S. 56. Neundörfer S. 409. Schnabel S. V, 69, 83, 84, 90, 106. — **80.** v. Sybel S. 115. — **81.** v. Sybel S. 109. — **82.** Vgl. A. und P. Reichensperger, Parlamentarische Reden... — **83.** Mejer, Die deutsche Kirchenfreiheit..., S. 100/101, 105, 125. — **84.** Stenogr. Ber. über d. Verh. d. d. konst. Nationalvers. z. Frankf., 1. Bd., S. 683, 685; 3. Bd., S. 1642 ff., 1674 ff. Döllinger, Kleinere Schriften, S. 3, 4, 9, 12 (Kirche und Staat); S. 78, 102 (Die Freiheit der Kirche). Rothenbücher S. 93. Reichensperger, Kulturkampf..., S. 29. Friedberg, Die Grenzen..., S. 398 ff. Vgl. Neundörfer S. 395 ff., 415. — **85.** Neundörfer S. 279, 393. Stahl S. 91. Rothenbücher S. 103. Vgl. Rotteck, Das Staatslexikon, 8. Bd., S. 156 ff. Pfizer, 1. Bd., S. 44, 46. — **86.** Friedberg, Die Grenzen..., S. 353. Geffcken S. 616 ff. Der Katholizismus u. d. moderne Staat S. 21. Wasserschleben S. 37, 44. — **87.** Friedberg, Die Grenzen..., S. 427, 431, 433, 435, 436. Aktenstücke..., 1. Teil, S. 162 f. Minghetti S. 27. Reichensperger, Kulturkampf..., S. 29. Kaas, 2. Bd., S. 20 ff., 54, 55, 145. Wasserschleben S. 40. Geffcken S. 515. — **88.** Kaas, 2. Bd., S. 21. — **89.** Friedberg, J. B. Baltzer, S. III, 4, 84, 147. — **90.** v. Ketteler, Freiheit, Autorität und Kirche, S. 159 f. — **91.** Aktenstücke..., 1. Teil, S. 215 f. Archiv f. kath. Kirchenrecht, 1. Bd. (1857), S. IV. Friedberg, Die Grenzen, S. 409. v. Sybel S. 97, 99, 100. Der Katholizismus u. d. moderne Staat... S. 31. Geffcken S. 531, 534, 538. — **92.** Aktenstücke..., 1. Teil, S. 178 ff., 186 ff. Friedberg, Die Grenzen..., S. 458. — **93.** Aktenstücke..., 1. Teil, S. 295, 315, 323 f. Hinschius S. 22.

Friedberg, Die Grenzen..., S. 460 f., 464. Geffcken S. 542. — **94.** Böckenhoff S. 25, 26. Geffcken S. 564 ff., 570. Schrörs, Katholische Staatsauffassung..., S. 10, 63, 64. v. Hoensbroech S. 31, 32, 211. Reichensperger, Kulturkampf..., S. 16. — **95.** v. Sybel S. 101/102. — **96.** Rosenberg, Der Mythos, S. 175. Friedberg, Die Grenzen..., S. 773. Geffcken S. 653, 655. Vgl. Reichensperger, Kulturkampf..., S. 13. — **97.** Stenogr. Ber. über d. Verh. d. D. Reichst. S. 1013 (14. Juni 1872). Vgl. Hoensbroech S. 118/119. — **98.** Aktenstücke..., 2. Teil, S. 30, 113 f., 116, 316, 323/324. — **99.** Weber S. 154. Hinschius S. 23, 53, 56, 62. v. Schulte, Denkschrift..., S. 55. Geffcken S. 591, 605. — **100.** Aktenstücke..., 2. Teil, S. 349 ff., 356. Reichensperger, Kulturkampf..., S. 34, 36, 47. Kaas, 2. Bd., S. 146, 152. — **101.** Lagarde S. 27. — **102.** Maurenbrecher, Staat und Kirche..., S. 5/6.









